الرؤية القرآنية
قراءة تحليلية نقدية

محمد محمود

الرؤية القرآنية
قراءة تحليلية نقدية

الرؤية القرآنية
قراءة تحليلية نقدية

محمد محمود

مشروع الدراسات النقدية للأديان

صورة الغلاف الأمامي
من مخطوطات صنعاء، الوجه الأمامي لورقة من جامعة ستانفورد يغطي نصّها العلوي آيات سورة البقرة 265 – 271 (الصورة مأخوذة من النطاق العام).

صورة الغلاف الخلفي
مخطوطة جامعة برمنجهام، الآيات من نهاية سورة مريم وبداية سورة طه (الصورة مأخوذة من النطاق العام).

الطبعة الثانية 2025
صدرت الطبعة الأولى عن منشورات دار الجمل
بيروت – بغداد 2025

ISBN 978–0–9575471–3–1

معلومات المكتبة البريطانية المبوّبة للمنشورات:
هذا العنوان له سجل يمكن الحصول عليه من المكتبة البريطانية

مشروع الدراسات النقدية للأديان
لندن
contactmash@gmail.com

... قَالُوا:
قَدْ سَمِعْنَا،
لَو نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا ...

سورة الأنفال 8: 31

إلى الذين هم وهنّ على استعداد للإمساك ببوصلة العقل والأخلاق في لُجَّة معترك الحياة المتلاطم

المحتويات

مقدمة

هذا الكتاب هو تكملة لكتابنا **نبوة محمد: التاريخ والصناعة، مدخل لقراءة نقدية** الذي صدر في مارس 2013. وإن كان موضوع كتابنا الأول هو محمد الذي قدّم نفسه كنبي وقدّم نبوتة بأنها ذروة وخاتمة سلسلة طويلة من النبوات فإن موضوع كتابنا هذا هو القرآن باعتباره كتاب نبوة محمد الذي يقدّم لنا رؤيته الكونية وصوتها وهي تتطوّر مُتَشَكِّلة بالواقع التاريخي الذي نبتت فيه ومُشَكِّلة له.

ورغم أن القرآن يصف نفسه كـ «كتاب» إلا أنه كان طيلة حياة محمد مجرد آيات وشَذَرَات شفهية متفرّقة لم يتمّ جمعها بين دفَّتَي مصحفٍ كتابٍ إلا بعد وفاته. ووحدة القرآن الأساسية هي الآية وتمثِّل الجملة القرآنية، وتليها الشَّذْرة وتمثِّل الفقرة القرآنية، ثم تليها السورة. وترتيب السور في المصحف العثماني خضع لخطة تنازلية تبدأ من الأطول ثم تتدرّج للأقصر فالأقصر. وهذا الترتيب هو ما يحكّم قراءتنا للقرآن، وهكذا نجد أن قراءة القرآن لا تخضع لحركة انسياب زمني من بداية لنهاية (كما هو الحال في التوراة أو الأناجيل) أو لترابط عضوي وإنما لحركة انتقال من آية لآية أو من شَذْرة لشَذْرة. وهذه السمة التركيبية التي هي في نهاية الأمر نتاج تاريخ مجموع القرآن كما هو بين أيدينا لم تمنع في الماضي والحاضر من فهمه والتفاعل معه على كل المستويات وخاصة مستوى التفسير وهذا ما يهمنا بالدرجة الأولى في هذا الكتاب.

ومنهجنا في قراءة القرآن منهج تحليلي ونقدي ينطلق من النظر له وباقي ما أُعتبر تاريخيا نصوصا مقدّسة كنصوص بشرية، وهي بهذه الصفة

نصوص يخضع فهمهما وتحليلها وتفسيرها في نهاية الأمر لنفس المناهج والإجراءات التي تخضع لها باقي النصوص غير المقدّسة. إن «قدسية» هذه النصوص لا تتعلّق بخصائص جوهرية تميّزها نوعيا عن باقي النصوص، وإنما هي صفة تكتسبها عبر إجراءين: إجراء ذاتي يأتي من داخل النصوص نفسها بادّعاء مصدر إلهي، وإجراء موضوعي يأتي من الخارج مدافعا عن الادّعاء الذاتي ومكرّسا له، وهو عمل تفرّغ له تاريخيا وما زال يتفرّغ له (خاصة في حالة التوراة والأناجيل والقرآن) جسمٌ جرّار من العلماء، المسنودين بالدولة في الكثير من الأحوال.

والوضع الحالي للدراسات التوراتية من ناحية والدراسات القرآنية من ناحية أخرى يعكس فجوة ضخمة هي مرآة للفجوة العلمية والمعرفية – الأكاديمية بين الغرب والعالم العربي والإسلامي. إن الدراسات التوراتية لم تعد حبيسة عقيدة القداسة وقبلت بواقع تاريخية نصوصها وفتحتها على كل مناهج النظر والتحليل النقدي. وبالمقابل فإن الدراسات القرآنية ظلّت إلى حدّ كبير وباستثناءات قليلة تراوح في داخل فضاء النظرة والاهتمامات والمناهج الموروثة.

وفي كتابنا هذا ينصبّ تركيزنا على ما وصفناه أعلاه بالرؤية الكونية للقرآن، ونعني بها مجموع المواضيع الكبرى التي انشغل بها محمد وشغل بها معاصريه في مسيرة سعيه النبوي وشكّلت لبنات الدين الجديد الذي قدّمه لمعاصريه وللبشرية من ورائهم. وينقسم الكتاب لأربعه أقسام أولها عن تطوّر وتشكّل القرآن نفسه من مرحلته الباكرة إلى مرحلة جمعه في مصحف بعد وفاة محمد. وتلي ذلك أقسام ثلاثة تغطي تسعة مواضيع هي ما يمثّل في تقديرنا العناصر الأساسية للرؤية الكونية للقرآن. والقاعدة التي ترتكز عليها هذه العناصر هي ثالوث الإله والشيطان والإنسان الذي يقدّمه لنا القرآن عبر سياق درامي تجسّده قصة لها بداية ووسط ونهاية، وهي القصة التي نَصِفُها بالقصة الخلاصية (أو التاريخ الخلاصي) للإنسان. والقصة الخلاصية ينسجها الصراع بين الإله والشيطان على الإنسان، وهو صراع يبدأ عقب خلق الإنسان ثم طرده من الجنّة وإهباطه للأرض التي تصبح مسرح مسيرته نحو مصيره الأخروي. ونبحث مسيرة الإنسان هذه عبر ثلاثة عناصر هي وسيلة الإنسان لإرضاء الإله والعودة للجنة وهي الطقوس والشريعة والأخلاق. ثم ننظر بعد ذلك لمصير الإنسان ونبحثه عبر عناصر القيامة والجنَّة والنار. وفي خلاصة الكتاب نتوقف أمام بعض التحديات التي تواجه القرآن، ونختم بالمعضلة الكبرى التي يواجهها وهي ما يمكن أن يقدّمه لمعنى الوجود وصورته لنهاية النهايات.

ومنهجنا في الرجوع لمصادرنا في هذا الكتاب لا يختلف عن منهجنا في كتابنا السابق **نبوة محمد**. إن اهتمام المسلمين بالقرآن ناظر اهتمام المسيحيين بالتوراة والأناجيل وكانت

النتيجة أن أنتجوا مادة في غاية الغزارة، خاصة في حقل التفسير. وفي كتابنا هذا قررنا في الرجوع لمادة التفسير التركيز على المصادر العليا مع الرجوع لغيرها عندما تستدعي الضرورة ذلك. ونعني بالمصادر العليا هنا تفاسير أربعة مفسرين هم محمد بن جرير الطَّبَري (ت 310/ 923) صاحب **جامع البيان في تفسير القرآن** المشهور بتفسير الطبري، ومحمود ابن عمر الزَّمَخْشَري (ت 538/ 1143) صاحب **الكشّاف**، والفضل بن حسن الطَّبَرْسِي (ت 548/ 1154) صاحب **مجمع البيان في تفسير القرآن**، وفخر الدين الرازي (ت 606 / 1210) صاحب **التفسير الكبير** أو **مفاتيح الغيب**. وهذه التفاسير فيما بينها تجمع أبرز وأهمّ المناهج التفسيرية علاوة على أنها تعكس أهمّ الاتجاهات الفكرية، باستثناء المدرسة الصوفية التي تنزع للتأويل بدلا من التفسير. وهكذا نجد أن الطَّبَري والزَّمَخْشَري والرازي سُنِّيُون، بينما أن الطَّبَرْسِي شيعي، ونجد أن الزَّمَخْشَري والرازي يقفان كلاميا على طرفي نقيض إذ أن الأول معتزلي والثاني أشعري.

وفيما يتعلّق بالأحاديث والسيرة فقد اتّبعنا نفس خطتنا في كتاب **نبوة محمد** ورجعنا لصحيح البخاري بالدرجة الأولى مع الرجوع لصحيح مسلم وباقي كتب الحديث المُعْتَمَدة عندما تقتضي الضرورة. وبالنسبة لمادة السيرة رجعنا لسيرة ابن هشام.

والتزمنا بخطتنا أيضا فيما يتعلّق بالنقاط التالية التي وردت في مقدمة كتاب **نبوة محمد**:

- في اقتباس آيات المصحف أثبتنا رقم السورة ثم رقم الآية (أو الآيات) ثم اسم السورة (2: 255، البقرة). وفي اقتباس آيات العهد اليهودي والعهد المسيحي رجعنا للكتاب المقدّس باللغة العربية (فان دايك) وأثبتنا اسم السِّفْر يليه رقم الأصحاح ثم رقم الآية (الخروج 19: 18).
- تركنا الآيات بدون تشكيل إلا في حالة بعض الكلمات معتمدين على القارىء للرجوع للمصحف إن شاء ضبط قراءته.
- أسقطنا في الاقتباس عبارة الصلاة على محمد التي ترد في المصادر كلما يُذكر اسمه وأثبتنا في مكانها نقاط الحذف الثلاثة (...) حسب التقليد الأكاديمي للاقتباس. وفي حالة بعض الاقتباسات التي تحوي كلمات قدّرنا أنها ربما تكون غير مألوفة وضعنا شرحها بين قوسين معقوفين ([ ]) في داخل الفقرات المقتبسة.
- استخدمنا التاريخ الميلادي بوصفه التاريخ الأساسي ومن غير الإشارة له بالحرف (م)، ما عدا في حالة التاريخ قبل الميلاد الذي يعقبه الاختصار المألوف (ق. م).
- عند استخدام التاريخ الهجري استخدمناه في الغالب مع التاريخ الميلادي، وعندما يتجاور التاريخان فإن الأول هو التاريخ الهجري.

- كل الترجمات من المصادر غير العربية هي ترجماتنا ما لم تكن هناك إشارة لغير ذلك.

إن القرّاء والقارئات الذين نوجّه لهم هذا الكتاب هم نفس الجمهور الذي وجّهنا له كتابنا السابق، وهم جمهور القرّاء والقارئات في العالمين العربي والإسلامي المهتمون بالمسألة الدينية ومستقبل الدين وخاصة الإسلام، سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين. وهدف كتابنا هذا لا يختلف عن هدف كتابنا السابق الذي رجونا أن يكون لَبِنَة من لَبِنات المساهمة في المشروع الكبير لنقد الدين (سواء كان الإسلام أو الأديان الأخرى). ولقد قلنا في مقدمة كتابنا السابق إن الكثيرين في الماضي ساهموا في إرساء هذا النقد وإن الكثيرين في الحاضر يساهمون في تعميقه وإثرائه. ورغم واقع القهر الفكري الذي يسود العالم الإسلامي خاصة، ويصل في بعض البلاد درجة التجريم بحدّ الرِّدّة والإعدام للمنتقدين، إلا أن هذا لن يثبِّط أو يكبح في نهاية الأمر مسار الحركة النقدية. ونحن مقتنعون بأن ما حدث في باقي العالم سيحدث في البلاد والمجتمعات الإسلامية وأن واقعها الفكري سيتحوّل لواقع حواري يتصالح ويتعايش مع الاختلاف داخل الإسلام والاختلاف مع الإسلام والحقّ في نقده.

المُصْحَف

1

الجمع

1

مثلما أنه كان لابد للمسيحيين الأوائل من أن يتفقوا على طبيعة عيسى الموصوف بالمسيح ليصنعوا دينهم فلقد كان لابد للمسلمين الأوائل من أن يتفقوا على طبيعة القرآن ليصنعوا دينهم.

تحكي لنا مادة السيرة عن اللحظة التأسيسية لنبوة محمد باعتبارها لحظة تلقّيه لأول آيات القرآن.[1] كيف تصوّرت ثلّة المؤمنين الأوائل الذين أحاطوا بمحمد طبيعة ما سمعوه منه؟ لا ريب أن الذين آمنوا بنبوته قبلوا منذ البداية الادعاء الأصلي الذي تقوم عليه النبوة وهو أن النبي شخص ناقل لكلام الإله أو وحيه. ومثل هذا الاعتقاد يستلزم ومنذ البداية وجود شرطين. الشرط الأول هو وجود «بنية إيمانية» تقوم على الإيمان بوجود إله شخصي يتّصل بالبشر ويتحدّث لغتهم ويعرب لهم عن رغباته ويقوم بتوجيههم. أما الشرط الثاني فهو قيام «تعاقد إيماني» بين النبي ومن يؤمنون بنبوته، وهو تعاقد يستند على الاعتقاد بأن نبيهم صادقٌ في ادعائه النبوة وفي تبليغه لما يصله من الإله. لقد ميّز الإيمان بالنبوة، عبر تاريخ ظاهرة النبوة، بين نبوة صادقة ونبوة كاذبة، ولذا فإن الدخول في «تعاقد إيماني» يقتضي أن يحسم المؤمنُ بالنبي المحدّد أيَّ شكٍّ يساوره لصالح الإيمان.

ولكن كيف تسنّى كل ذلك لمحمد في بيئته الوثنية في مكة؟ كيف تسنّى له أن يؤمن بنبوته ويعلنها وأن يؤمن به البعض؟ إن المعادل الموضوعي للنبي

---

(1) حول هذه اللحظة وتحليلها انظر كتابنا **نبوة محمد**، ص 85 – 123.

في نظام الاعتقاد الوثني هو الكاهن،[2] وهو أمر لم يغب عن وعي المشركين في مواجهتهم مع محمد، فوصفوه بالكاهن — وهو وصف كان القرآن حريصا على نفيه فنقرأ مثلا في سورة الطُّور: «فذكِّر فما أنت بنعمت ربك بكاهن ولا مجنون * أم يقولون شاعر نتربَّص به رَيْبَ المَنُون» (52: 29 – 30). ونقرأ أيضا في سورة الحاقة: «وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون * ولا بقول كاهن قليلا ما تذكَّرون» (69: 41 – 42). وهذه الآيات تنفي عن محمد صفة الكاهن (وصفتَي المجنون والشاعر) في سياق مساجلته مع المشركين. إلا أننا من الممكن أن نطرح وبعيدا عن هذا الواقع السجالي المتأخر مسألة النموذج الذي ألهم محمدا منذ البداية. إن نموذج محمد الأعلى كان نموذج النبي التوراتي إذ رأى نفسَه امتدادا عربيا لنبوة بني إسرائيل. وهذه المرجعية التوراتية تمثّل في واقع الأمر السبب الأعمق لرفض القرآن القاطع لوصف محمد بالكاهن حسب المفهوم الوثني السائد في مجتمعه. ولكن لابد من الانتباه أن تَمَثُّل محمد بالنموذج النبوي التوراتي لا يعني انتفاء أثر نموذج الكاهن على تكوينه ووعيه، وخاصة عندما نضع في اعتبارنا خلفيته الوثنية. وفي الواقع من الممكن أن نقول إن إيمان العرب بمؤسسة الكَهانة كان من العناصر التي هيأت التربة للإيمان بنبوة محمد، بل ومن الممكن أن نذهب أكثر لنقول إن مؤسسة الكَهانة كحارسة للتراث الديني لم تَمُتْ برُمَّتها بعد محمد وانتصار الإسلام بل بقيت وازدهرت من خلال مؤسسة الفقهاء (مثلما حدث في اليهودية والمسيحية عبر مؤسسة رجال الكهنوت).

وهكذا فإن اِدّعاء محمد للنبوة لم يكن مصدر استغراب لمعاصريه من المكيين لأن المفهوم نفسه لم يكن غريبا عليهم أو صادما لهم. كان المكيون على معرفة بالواقع الديني لعصرهم وكانت النبوة مفهوما مألوفا لديهم بحكم اختلاطهم باليهود والمسيحيين. بيد أن ما كان غريبا في نظرهم هو أن يدّعي مكي مثلهم النبوة ويطمح بذلك أن يُخضعهم لسلطته.

أما بالنسبة للمؤمنين الأوائل في مكة فإنهم كانوا، علاوة على معرفتهم بالنبوة وسياقها العام، على استعداد للانحياز لها. إن ما نرجّحه في حالتهم أن ما جعلهم يستجيبون لمحمد وحرّكهم هو انشغالهم بقضايا الوجود والدين، وإحساسهم بأزمة الوثنية وأزمة نظام مكة

(2) هذه العلاقة بالسماء التي تناظر علاقة النبي بالسماء نجد صدى لها فيما يُروى عن وكيع بن سلمة الإيادي، أحد كهنة ما قبل الإسلام، الذي يقول ابن الكلبي عنه إنه «ولي أمر البيت بعد جُرْهُم فبنى صَرْحا بأسفل مكة ... فكان يرقاه ويزعم أنه يناجي الله تعالى وكان ينطُق بكثير من الخير، وكان علماء العرب يزعمون أنه صِدِّيق من الصِّدِّيقين. وكان من قوله ... زعم ربكم ليجزين بالخير ثوابا، وبالشرّ عقابا، إن من في الأرض عبيد لمن في السماء، هلكت جُرْهُم ورَبَلَت [كثُرَت] إياد، وكذلك الصلاح والفساد.» الألوسي، **بلوغ الأرب**، ج 2، ص 260 – 261.

الاجتماعي-الاقتصادي، واقتناعهم بأن ما يطرحه محمد يمثّل المخرج. ومنذ البداية كانت السمتان المميزتان لـ «التعاقد الإيماني» مع ما طرحه محمد هما الوعد والوعيد اللذان شكّلا الموضوعين الرئيسيين للقرآن المكي. فبقدر ما وعد هذا القرآن من دخلوا دائرة «التعاقد الإيماني» بالجنة ومنّاهم بلذائذها ونعيمها، فإنه توعّد من تمسّكوا بدينهم القديم بنار جهنم وهدّدهم بلظاها وأهوالها. وهكذا أصبحت للمؤمنين ومنذ البداية هُوية جديدة جعلتهم يحسون بتميّزهم واختلافهم وملأتهم «باستعلاء إيماني» على المشركين دفعهم للسبّ الصريح لآلهتهم، وهو سبٌّ كان سببا في منعطف من منعطفات المواجهة مع المشركين لتراجع حكت عنه الآية: «ولا تسبُّوا الذين يَدْعُون من دون الله فيسبُّوا اللهَ عَدْوا بغير علم كذلك زيَّنا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مَرْجِعُهم فَيُنَبِّئُهُم بما كانوا يعملون» (6: 108، الأنعام).[3]

2

وتجرِبة جيل المؤمنين الأوائل في مكة مع القرآن لم تختلف عن تجرِبة جيل المسلمين اللاحقين في المدينة، أو ما عرف بجيل الصحابة، حتى لحظة انقفال القرآن بوفاة محمد.[4] فالقرآن لم يكن نصّا كاملا وإنما كان نصوصا مجتزأة، كان من أهم ما اتّسمت به طبيعتها الظرفية الاتفاقية المفتوحة.[5] وكان مما حفِظ على جيل المؤمنين تماسكَهم في مواجهتهم مع المشركين استمداد غذائهم الروحي من التراث التوراتي والإنجيلي وبالتالي شعورهم بأنهم امتداد (وفيما بعد تتويج وتجاوز) لذاكرة دينية تبدأ مع بداية الخلق نفسه، وعقيدة دينية تملأ حياتهم بمعانٍ تفتحهم على حياة خالدة بعد الموت. وهكذا وتدريجا انتقلت الشخوص التوراتية

---

(3) السبب الظرفي لهذه الآية حسبما أجمع الأخباريون هو التهديد الذي أطلقه المشركون بإزاء سبّه وسبّ المؤمنين لآلهتهم عندما قالوا له: «لتكفّنَّ عن شتمك آلهتنا، أو لنشتمنك ولنشتمن من يأمرك.» الطبري، **تفسير الطبري**، ج 5، ص 305.

(4) يلاحظ القاريء أننا نستخدم في الكلام عن مسلمي مكة تعبير «المؤمنون» بينما نستخدم تعبير «المسلمون» في الكلام عمّن دخلوا الإسلام بعد الهجرة. والسبب في ذلك أن الذين آمنوا بنبوة محمد ورسالته في الفترة المكية فعلوا ذلك عن طواعية، بينما أن الأمر كان مختلفا بعد الهجرة ونشوء دولة المدينة التي لم تختلف عن أي دولة في أن قهرها (أو ترغيبها بوسيلة المال) فرض إسلاما ظاهريا. ولقد انعكس إدراك القرآن لهذا الوضع واعترافه به في آية الحجرات التي تقول: «قالت الأعراب آمَنَّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولَمَّا يَدْخُل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يَلِتْكُم من أعمالكم شيئا إن الله غفور رحيم» (49: 14).

(5) حول معالجتنا لهذه الطبيعة الظرفية الاتفاقية للقرآن انظر **نبوة محمد**، ص 444 – 446.

مثل آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم، ومعهم عيسى، وعناصر أخرى من ذاكرة الشرق الأدنى لتنغرس في عالم القرآن وتصبح جزءا لا يتجزأ من نسيجه وذاكرته المُسْتَحْدَثة. إلا أن ما يجب أن نضعه في اعتبارنا أيضا أن القرآن لم يأخذ هذه المادة كما هي وإنما قام بتحويرها وأخضعها لأغراضه ورؤيته وخياله.

والسمة الأساسية الأخرى في علاقة جيل الصحابة بالقرآن هي أنهم كانوا ذوي مساهمة فاعلة في تشكيله. فالقرآن عَكَسَ فيما عكس تأملات محمد وهمومَه وأطرافا من سيرته، ولكنه عكس أيضا هموم مجتمع المؤمنين وتساؤلاتهم ومشاكلهم وطرفا من تاريخهم. وبذا فإن القرآن كان نصّا متفاعلا تفاعلا حيّا ومستمرا مع واقعه المتغيّر، مما جعله نصّا مفتوحا قابلا للتغيير والتعديل، الذي يصل حدّ الإبطال أو التبديل والنسخ بالتعبير القرآني. ولعل أبلغ مثال على ذلك هو ذلك التغيير الفوري في صياغة آية سورة النساء التي تقول: «لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أُولِي الضَّرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ... » (4: 95). فبصدد هذه الآية أخبر زيد بن ثابت: «أن رسول الله ... أملى عليه ‹لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله› فجاءه ابنُ أمِّ مكتوم وهو يُمِلُّها عليَّ قال يا رسول الله والله لو أستطيع الجهاد لجاهدت وكان أعمى فأنزل الله على رسوله ... وفخِذُه على فخِذَي فثقُلت عليَّ حتى خِفْتُ أن تَرُضَّ فخِذَي ثم سُرِّيَ عنه فأنزل اللهُ ‹غير أولي الضرر›».[6]

ومشاركة الصحابة في تشكيل القرآن وصلت حدّ تبنِّي مقترحاتهم لتصبح جزءا من الرسالة الإلهية، كما هو الأمر في حالة ما أُطلق عليه «موافقات عمر». وعن هذه الموافقات نقرأ حديثه الذي يقول فيه: «وافقت ربي في ثلاث فقلت يا رسول الله لو اتّخذنا من مَقام إبراهيم مُصَلًّى فنزلت واتخذوا من مَقام إبراهيم مُصَلًّى، وآية الحجاب قلت يا رسول الله لو أمرتَ نساءَك أن يحتجِبن فإنه يُكَلِّمُهُنَّ البَرُّ والفاجرُ فنزلت آية الحجاب، واجتمع نساء

(6) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 379. ولقد أحسّ البعض بالحرج الذي من الممكن أن تثيره روايةُ زيد بن ثابت هذه بخبرها عن التغيير الفوري للآية، وبالتالي برزت رواية معارضة أكّدت أن التغيير لم يكن فوريا. ففي حديث يرويه زيد بن أرقم يقول إن ابن أم مكتوم جاء لمحمد بعد سماعه للآية «فقال: يا رسول الله، مالي رخصة؟ قال: لا! قال ابن أم مكتوم: اللهم إني ضرير فرخِّص! فأنزل الله: غير أولي الضرر». وفي حديث آخر رُوِيَ عن ابن عباس تتحوّل إجابة محمد المقتضبة في حديث زيد بن أرقم لإجابة تشِي بما يشبه الخشونة إذ يقول لابن أم مكتوم «ما أمرت في شأنك بشيء، وما أدري هل يكون لك ولأصحابك من رخصة». الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 230 – 231.

النبي ... في الغَيْرة عليه فقلت لهن عسى ربُّه إن طلّقَكُنَّ أن يُبْدِلَه أزواجا خيرا منكن فنزلت هذه الآية».[7]

وإذا عدنا لحديث زيد بن ثابت نجد أن ما يحكيه يكشف لنا جانبا آخر هاما في علاقة جيل الصحابة بالقرآن حرصت المادة الأخبارية على إبرازه، ونعني به وصف المظهر الخارجي أو الموضوعي «للّحظة القرآنية». فحديث زيد لا يحدثنا عن الآية نفسها وسببها الظرفي، فهذه مسألة لا نعلم عنها شيئا مما يقوله، وإنما يحدثنا عن تلك اللحظة الدرامية التي انضاف فيها تعبير جديد لم يكن في أصل الآية. وما يؤكّد عليه الحديث أن هذه اللحظة كانت لحظة ثقيلة عانى محمدٌ خلالها جسديا وانتقل ثقلها لجسد زيد نفسه حتى كادت فخِذه أن تُرَضّ. وهكذا ورغم ذاتية هذه اللحظة إلا أنها تصبح ذات بعد موضوعي يشهده ويحسّه زيد (وهي تجرِبة لا يشهدها أو يُحِسُّها ابن أم مكتوم رغم أنه موضوعها). وما نلاحظه أن المادة الأخبارية تحرص خارج نطاق اللحظة التأسيسية، الموغلة في ذاتيتها، على التقاط ما تستطيع التقاطه من «لحظات قرآنية» بغية عكس البعد «الموضوعي» للتلقّي النبوي. ومعاناة محمد هذه نجد وصفا عاما لها كظاهرة في حديث عائشة الذي تقول فيه: «ولقد رأيتُهُ ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فَيَفْصِمُ عنه وإن جبينه ليتفصّد عرقا».[8]

ولا شك أن هذه «اللحظات القرآنية» لم يشهَدها إلا عدد قليل من الصحابة اللصيقين بمحمد (أو زوجاته)، أما بالنسبة لعامة الصحابة والمسلمين فإن الأمر لم يكن يعدو التصديق الإيماني بأن القرآن الذي يلقيه عليهم محمد هو كلام الله أو وحيه.[9]

3

لا ريب أن أصحاب محمد ميّزوا في تعاملهم اليومي معه بين نوعين من الكلام: كلامه الخاص به و«كلام الله». وفي حديث يرويه أبو سعيد الخُدْري نقرأ عن قول محمد لأصحابه:

---

(7) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 1، ص 239. والمادة الأخبارية تعطي أمثلة أخرى عن موافقات لعمر غير هذه، وأشهرها ضغطه على محمد لتحريم الخمر.

(8) المصدر السابق، ج 1، ص 59.

(9) لتفاصيل أوفى عن هذه اللحظات انظر معالجتنا تحت عنوان «اللحظة النبوية» في كتابنا **نبوة محمد**، ص 396 — 400.

«لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فَلْيَمْحُهُ، وحدّثوا عني، ولا حَرَج ... »[10] وهذا الأمر النبوي لا يمكن عزله عن التصوّر الذي تقدمه آية سورة الكهف التي تقول: « قل إنما أنا بشر مثلكم يُوحى إليَّ» (18: 110)، حيث تضع الآية حدّا واضحا وفاصلا بين ما هو «وَحْي» أو قرآن وما هو كلام محمد البشري العادي. وبينما أن سلطة محمد مثّلت المصدر النهائي فيما يتّصل بتحديد ما هو قرآن وما هو غير قرآن، إلا أن ذلك لم يعنِ أن القرآن ككلام لم تكن له خصائصه الأسلوبية التي تميّزه عن الكلام العادي. لقد كانت لحظة إنشاء القرآن أو «اللحظة القرآنية» هي اللحظة الإبداعية التي يرتفع فيها الكلام الصادر من محمد من مستوى الكلام العادي لمستوى لغة رفيعة ذات نظم وتأليف خاص تمتزج فيه عناصر الإيقاع الشعري والسجعي بالنثر. وكان نموذجُ محمد في ذلك التأليفِ نصوصَ الشعراء والكُهّان، فهذه هي النماذج الأدبية العليا التي وَرِثها ونشأ في كنفها ولا شك أنها لعبت دورها الفاعل في تشكيل ذائقته الأدبية وأسلوب إنشائه وكان من الطبيعي أن يتأثّر بها.

ولقد لاحظ معاصروه من المكيين ذلك وانتبهوا له عندما وصفوه بالشاعر وبالكاهن. وهم عندما فعلوا ذلك كانوا في واقع الأمر يصفون على مستوى معين وقع القرآن على آذانهم وتأثيره عليهم وما يذكّرهم به، وقد كانوا في ذلك صادقين. وكان حكم المشركين هذا حكما موضوعيا استند على مقاييس حاستهم وسليقتهم الأدبية والنقدية التي ميّزت بين ضروب الكلام المختلفة. ورأى محمد في ذلك الحكم انتقاصا لقَدْر القرآن وتهمة جَهَدَ القرآن على نفيها أكثر من مرة.[11] وهذا النفي مفهوم لأن وصف محمد بأنه شاعر حمل ضمنيا تصورا معينا لطبيعة كلامه — فالشاعر في عُرْف العرب كان شخصا يقول كلاما من الممكن أن ينسب لـ «شياطين الشعر». ولأن محمدا قدّم القرآن كبيان مصدره الله، وهو بهذه الصفة يعلو على كل بيان، وخاصة البيان الشعري، فإن ردّ الفعل القرآني لم يقتصر على نفي تهمة قول الشعر عن محمد بل ذهب أبعد لذمّ الشعراء أنفسهم، وهكذا أعلن القرآن: «هل أنبئكم على من تنزَّل الشياطين * تنزَّل على كل أفاك أثيم * يُلْقُون السمع وأكثرهم كاذبون * والشعراء يتبعهم الغاوون * ألم تر أنهم في كل واد يهيمون * وأنهم يقولون ما لا يفعلون» (26: 221 – 226، الشعراء).[12]

---

(10) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 4، ص 2298 — 2299.

(11) انظر مثلا الآيات: 5:21 الأنبياء، و 69:36 يس، و 36:37 الصافات، و 30:52 الطور، و 41:69 الحاقة.

(12) تُعتبر هذه الآيات مكية. وهي تنتهي بالآية: «إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا

ولكن هل يعني الهجوم على الشعراء أن القرآن لا يحمل سمات شعرية؟ لعل المسلمين الأوائل لَمَسُوا هذا التفريق بين القضيتين وأرادوا مواجهة القضية الجوهرية فنسبوا للوليد ابن المغيرة عندما سُئل عن القرآن قوله: «فما أقول فيه؟ فوالله ما منكم رجل أعلم بالأشعار مني، ولا أعلم برجزه مني، ولا بقصيده، ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه الذي يقول شيئا من هذا ... »[13] ولا ريب أن الأخباريين الذين نسبوا للوليد هذا الكلام أرادوا الإتيان بدليل يعكس اعتراف المشركين أنفسهم بأن القرآن بيان لا يضاهيه أي بيان آخر، ولكنهم عندما فعلوا ذلك تجاهلوا ما يقرره القرآن نفسه من أن المشركين قد قالوا إن محمدا شاعر. وفي واقع الأمر فإن المشركين عندما قالوا ذلك لم ينكروا أن القرآن كلام ذو أثر كما يقرّر القرآن في آيات سورة المدثر التي تقول: «إنه فكَّر وقدَّر * فقُتِل كيف قدَّر * ثم قُتِل كيف قدَّر * ثم نظر * ثم عبس وبسر * ثم أدبر واستكبر * فقال إن هذا إلا سحرٌ يُؤْثَر * إن هذا إلا قولُ البشر» (74: 18 – 25). (وهي مقالة تُنسب للوليد بن المغيرة وهو أمر راجح على ضوء السياق العام في السورة). وكما نرى فإن المقالة هنا تُقِرُّ بقوة البيان القرآني وتأثيره الساحر، ولكنها لا تضع ذلك فوق قدرة البشر الإبداعية وطاقتهم. ويمكننا أن ننظر لمنطق المقالة في إطار منطق الحجة الكبرى للمشركين، تلك الحجة التي تعكسها آية سورة الأنبياء التي تقول «بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر فليأتنا بآية كما أرسل الأولون» (21: 5). فالحجة هنا واضحة وهي أن محتوى ما يقوله محمد نسجُ خيالٍ ومَبْنَى كلامه شعرٌ وإن كان يريد إثبات أنه مبعوث من الله فعليه أن يأتي بمعجزة شبيهة بمعجزات المرسلين قبله الذين يحكي القرآن عن معجزاتهم.[14]

الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون» (227). ونقرأ عن السبب الظرفي لهذه الآية أن حسان بن ثابت وعبد الله بن رَوَاحَة وكعب بن مالك جاءوا لمحمد وهم يبكون وقالوا «قد علم الله حين أنزل هذه الآية أنَّا شعراء»، فتلا عليهم محمد الآية. ولذا فإن الأرجح أن الاستثناء للآيات المكية جاء لاحقا في المدينة عندما أصبح الشعر سلاحا من أسلحة الإسلام في المواجهة مع المعارضة. ويصل العداء للشعراء حد أن بعض الأخباريين يروون ما يثبت أن محمدا لم يكن يحفظ الشعر، وذلك وفقا للفهم الحرفي لآية سورة يس التي تقول «وما علّمناه الشعر وما ينبغي له» (36: 69). انظر ابن هشام، **السيرة**، ج 4، ص 494.

(13) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 309.

(14) للمزيد من التفصيل حول حجج المشركين انظر كتابنا **نبوة محمد**، ص 229 – 235.

4

دعنا ننظر الآن للقرآن من زاوية حضوره. إن النظر من هذه الزاوية يقتضي التمييز بين الفترة المكية والفترة المدنية. من المعقول أن نتصوّر أن القرآن كان في الفترة المكية نصّا حيّا داخل فضاء أقلية المؤمنين، بينما أنه لم يكن شاغلا كبيرا في الفضاء العام للمكيين. إن قراءة المادة الأخبارية الإسلامية توحي لنا إيحاء قويا أن الإسلام أصبح همّ المكيين الأكبر وشغلهم الشاغل منذ اللحظة التي أعلن فيها محمدٌ دينه الجديد. بيد أن هذه نظرة تعكس في تقديرنا مبالغة نابعة من المركزية–الإسلامية للأخباريين. وعندما نأتي للمدينة فإن الوضع ينقلب انقلابا تاما. فإن كان الفضاء العام في مكه قد سادته الوثنية وانسحب الإسلام للفضاء الخاص، فإن الفضاء العام في المدينة هيمن عليه الإسلام بينما تراجعت الوثنية للفضاء الخاص.

ولعل أوضح مظهر خارجي لهيمنة الإسلام في المدينة كان إنشاء المسجد واجتماع المسلمين للصلاة فيه. ومن الممكن القول إن شعيرة الصلاة هذه بمظاهرها من أذان ووُضوء وركوع وسجود وتلاوة قرآن قد أصبحت أهم ما يُعرّف هُوية الجماعة الجديدة.

وكانت هناك تراتبية في حَمْل القرآن. فإن كان محمد هو الحامل الأول والأكبر للقرآن فقد كان هناك عدد محدود من الصحابة اهتموا اهتماما خاصا بحِفْظ القرآن وحَمْله. ومما يدلّ على المحدودية الشديدة لهذا العدد الحديثُ الذي يرويه عبد الله بن عمر قائلا: «سمعت النبي ... يقول استقرؤا القرآن من أربعة، من ابن مسعود وسالم مولى أبي حُذَيفة وأُبَيّ ومُعاذ بن جبل.»[15] وتَلَتْ هذه الدائرة المحدودة دوائرُ من الصحابة تباينوا في درجة حملهم للقرآن، ثم تَلَت ذلك الدائرة الكبيرة لعامة المسلمين والذين كان حظّهم من الحِفظ يسيرا وربما معدوما في حالة الكثيرين، لا سيما في مجتمع تغلب عليه أمِّية القراءة مثل مجتمع

(15) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 5، ص 107. وفي حديث لأنس يقول: «مات النبي ... ولم يجمع القرآن غير أربعة: أبو الدرداء ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبو زيد [قيس بن السَّكَن]» (المصدر السابق، ج 6، ص 587). ويضع الذهبي في تصنيفه لطبقات القرّاء أسماءَ الصحابة الذين عرضوا القرآن على محمد في الطبقة الأولى، وهي طبقة لا يتجاوز عدد أفرادها السبعة وهم: عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وأُبَيّ بن كعب وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري وأبو الدرداء. **طبقات القرّاء**، ج 1، ص 5 — 19. حول الأخبار عمن حفِظوا القرآن من الصحابة انظر السيوطي، **الإتقان**، ج 1، ص 154 — 159.

المدينة في زمن محمد.[16] وهذا الحظ من القرآن لم يمنع عامة المسلمين من أداء الصلاة إذ أن أداءها في جماعة يعني أن قراءة الإمام للقرآن تجزؤهم وتغنيهم كمأمومين.

ولقد واجه محمد بوصفه مصدر النصّ والحامل الأول له مشكلتين: مشكلة ذاتية ومشكلة موضوعية. أما المشكلة الذاتية فهي أن ذاكرته كانت تتعرّض لما تتعرض له ذاكرة كل شخص للنسيان.[17] والمشكلة الموضوعية كانت أن محمدا ما كان بمقدوره أن يتحكّم في النصوص التي كان يلقيها على أصحابه، وبذا نشأ مأزقُ تعدديةٍ في قراءات البعض مما أدّي في بعض الحالات لنشوب مشاحنات كان لابد لمحمد من التدخل لحسمها.[18] ولقد حسم محمد هذه التضاربات لصالح القبول بهذا الواقع المتعدّد القراءات والتعايش معه طالما أنه لم يُخِلْ بالمعنى، وهو قبول وتعايش عبّرت عنه مادة الحديث بأن جعلت هذا التعدّد خاصية قرآنية بإشارتها إلى أن القرآن «أُنزِل على سبعة أحرف».[19]

---

(16) نجد في مادة الحديث حديثا عن رجل لا يحفظ القرآن ويسأل عما يقوم مقامه: «جاء رجل إلى النبي ... فقال إني لا أستطيع أن آخذ شيئا من القرآن فعلّمني شيئا يُجْزِئُني من القرآن فقال قل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله». النسائي، **سنن النسائي،** ص 133.

(17) للمزيد حول معالجتنا لهذا الموضوع وما لجأ له محمد من إجراءات لمجابهة مشكلة الذاكرة انظر **نبوة محمد،** ص 406 – 408.

(18) قلنا بصدد هذه النقطة في **نبوة محمد** إن الأدلة في المادة الإسلامية تشير إلى أن «القرآن في المرحلة السابقة على جمعه كان يتّسم بما يتّسم به التراث الشفوي عامة من حيث أن نصوصه لم تكن دائما متطابقة كل التطابق وهي تدور بين الناس وأنه كان عرضة للتحوير والتبديل والنسيان.» ص 405.

(19) يرد هذا الحديث بعدة صيغ اكتفينا هنا بأبسطها. ورغم أن أغلب روايات الحديث تركّز على الخلاف بين صحابي وآخر في المسجد، إلا أنه يرد أيضا بصيغة يرويها حُذيفة بن اليَمان نقرأ فيها ما يفتح عيوننا على الأسباب الاجتماعية الماثلة في عصر محمد التي فسّرت التنوع في حفظ القرآن. يقول محمد في هذا الحديث: «لقيت جبريل عند أحجار المِراء، فقال: يا جبريلُ، إني أُرسلت إلى أمّة أُمِّية: الرجلِ والمرأةِ والغلامِ والجاريةِ والشيخِ الفاني الذي لم يقرأ كتابا قط، قال: إن القرآن نزل على سبعة أحرف.» (ابن حنبل، **المسند،** ج 38، ص 405 – 406). حول المناقشات بشأن هذا الحديث انظر شاهين، **تاريخ القرآن،** ص 23 – 44. ترد أيضا صيغة أخرى للحديث تقول إن القرآن نزل على ثلاثة أحرف وصيغة تقول على خمسة أحرف، بيد أن الصيغة الأشهر هي صيغة الأحرف السبعة. للصيغتين الأخريين انظر ابن سلام، **فضائل القرآن،** ج 2، ص 168.

وحسب الروايات فإن محمدا كان يدوّن القرآن وكان له كُتّاب تختلف المصادر في عددهم.[20] إلا أن تدوين محمد هذا لم ينتج عنه في واقع الأمر جمعٌ لكل القرآن بين دفَّتَي كتاب واحد. والراجح أنه ترك قطعا منه كُتبت في أوقات متفرقة بينما ترك أغلبَه نصوصا شفوية مفرّقة ومتفاوتة وغير متطابقة كل التطابق في الذاكرة الجمعية لأصحابه. وهذا أمر مفهموم ومتوقع أذ أن سنواته في المدينة كانت سنوات انشغال بتأسيس الدولة وشنّ غزواته التي استغرقت واستهلكت جلّ وقته وطاقته ولم يجد وقتا لجمع القرآن. وهكذا كان لابد للجمع أن ينتظر ليصبح مشروع خلفائه.

5

اتفق المسلمون الأوائل على عناصر ثلاثة أولية أنتج تداخلُها القرآنَ وهي: الإله والمَلَك والنبي. ولأنهم امتلكوا القرآن كنصّ مَتْلُو ومسموع (ومكتوب فيما بعد) يخاطبهم بلغتهم فقد هدتهم هذه «العلاقة النصيّة» لنظرة أولية جعلتهم يعاملون النصّ القرآني وفق إجراء منهجي ينطبق في الواقع على سائر النصوص اللغوية من حيث هي نصوص، وهو إجراء استند على إدراكهم أن النصوص تنشأ من تلاقح «الفكرة» و«اللغة»، أو «المعنى» و«المبنى»، أو «المحتوى» و«الشكل». وعلى ضوء هذا التمييز ظهرت ثلاثة اتجاهات بين المسلمين الأوائل:

1. أن المعنى واللفظ من الإله؛
2. أن المعنى من الإله واللفظ من المَلَك؛
3. أن المَلَك ألقى للنبي المعنى الذي تلقّاه من الإله، وأن النبي عبّر عن المعنى بلفظه.[21]

ونلاحظ أن ما يجمع هذه الاتجاهات هو اتفاقها أن المعنى من الإله، بيد أن تباينها يأتي على مستوى اللفظ: هل هو من الإله أم المَلَك أم النبي؟ ولقد حُسم هذا الصراع في تاريخ صناعة الإسلام لصالح الاتجاه الأول ليصبح هو الرأي السائد وسط المسلمين إلى اليوم. وعندما صعِدت نظرية الحديث التي نافح عنها محمد بن إدريس الشافعي (ت 204/ 820) وسادت ما لبث أن مُدّد هذا التصوّر ليشمل الأحاديث المنسوبة لمحمد.[22] وهكذا يخبرنا

(20) لقوائم هؤلاء الكتّاب انظر الدليمي، **جمع القرآن**، ص 38 — 41. حول الخطّ الذي استخدمه هؤلاء الكتاب وتاريخه انظر البلاذُري، **فُتوح البُلدان**، ص 659 — 664.

(21) السيوطي، **الإتقان**، ج1، ص 96.

(22) حول دور الشافعي في تطوير نظرية العلاقة العضوية بين القرآن والسنّة التي تجعلهما بمثابة النص الواحد وإشكاليات ذلك انظر نصر حامد أبو زيد **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديلوجية الوسطية**، ص 75 — 103.

جلال الدين السُّيُوطي نقلا عن عبد الملك الجُوَيْنِي قوله:

> كلام الله المنزل قسمان: قسم قال الله لجبريل: قل للنبي الذي أنت مرسل إليه إن الله يقول افعل كذا وكذا وأمر بكذا، ففهم جبريل ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي وقال له ما قاله ربه، ولم تكن العبارة تلك العبارة، كما يقول الملك لمن يثق به: قل لفلان يقول لك الملك: اجتهد في الخدمة، واجمع جندك للقتال. فإن قال الرسول: يقول الملك لا تتهاون في خدمتي ولا تترك الجند تتفرق، وحثهم على المقاتلة، لا ينسب إلى كذب ولا تقصير في أداء الرسالة. وقسم آخر قال الله لجبريل: اقرأ على النبي هذا الكتاب، فنزل جبريل بكلمة من الله من غير تغيير. كما يكتب الملك كتابا ويسلمه إلى أمين، ويقول: اقرأه على فلان، فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفا.[23]

ويقول السيوطي معلّقا على ذلك: «القرآن هو القسم الثاني، والقسم الأول هو السنة، كما ورد أن جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن ... »[24] وهكذا نرى أن الجويني والسيوطي أخذا موقف الاتجاه الأول وخلعا عليه لقب القرآن ثم أخذا موقف الاتجاه الثاني وخلعا عليه لقب السنة ويصبح الفرق حسب هذه النظرة بين القرآن والسنة فرقا إجرائيا يتعلق بنمط توصيل الرسالة أو المعنى.

إلا أن ما قلناه عن الاتجاه الأول الذي أصبح أساس نظرية القرآن والاتجاه الثاني الذي أصبح أساس نظرية الحديث (أو السنة بالمعنى الأوسع الذي يشمل عمل محمد وإقراره) لا يعني أن الاتجاه الثالث قد زال وانمحى تماما. لقد أصبح هذا الموقفُ العمادَ النظري لجنس آخر من الحديث وهو ما عُرف بالأحاديث القدسية (أو الربّانية أو الإلهية). ويلخص أبو البقاء أيوب الكَفَوِي (ت 1094/ 1682) ما أجمع عليه العلماء في تعريف الحديث القدسي والتمييز بينه وبين القرآن بقوله: «القرآن ما كان لفظه ومعناه من عند الله بوحي جلي، وأما الحديث القدسي فهو ما كان لفظه من عند الرسول ومعناه من عند الله بالإلهام أو بالمنام.»[25] ونلاحظ أن تعريف أبي البقاء يستند على عنصرين، فبالإضافة للتفريق المألوف بين المعنى واللفظ يشير أيضا لتفريق آخر بين نمطين لتلقّي الرسالة أو الكلمة الإلهية وهما نمط «الوحي الجلي» في مقابلة نمط «الإلهام والمنام».

---

(23) المصدر السابق، ج 1، ص 97.

(24) المصدر السابق، ج 1، ص 97 – 98.

(25) أبو البقاء، **الكليات**، ص 722.

وهكذا أنشأ المسلمون نظرية قسّمت ما أراد الله قوله للبشر لكلام مباشر هو القرآن وكلام غير مباشر هو الحديث النبوي والحديث القدسي. وحسب هذه النظرية فإن القرآن والحديث النبوي يقتضيان واسطة جبريل، بينما أن الحديث القدسي وحي مباشر تسقط فيه هذه الواسطة.

6

عندما ننظر لتاريخ القرآن فإننا نجد أنفسنا بإزاء ثلاث مراحل: مرحلة «إنشاء» القرآن، ثم مرحلة «جمعه»، ثم مرحلة «تثبيته». دعنا ننظر لكل مرحلة من هذه المراحل بشيء من التفصيل.

المرحلة الأولى تغطي مجموع سنوات نبوة محمد منذ لحظة إعلانه لشَذَرات القرآن القصيرة المبكّرة على أصحابه الأوائل إلى آخر شَذْرة من القرآن أعلنها قبل وفاته. وعندما نستخدم تعبير «شَذْرة قرآنية» فإننا نستخدمه ليشمل الجملة القرآنية (ما يُعرف بالآية) أو مجموعة من الجمل القرآنية (التي من الممكن أن تشكّل جزءا من سورة أو سورة). وتتميّز هذه المرحلة بطبيعتها الشفاهية – السماعية، فمحمد كان يعلن الشَّذَرات القرآنية شفاهة وكان المؤمنون (والمشركون) يسمعونها منه.

وعندما ننظر لمرحلة الإنشاء هذه من زاوية الاعتقاد الإسلامي فإننا نجد أن هذا الاعتقاد ينظر لها كمرحلة تتميز بثلاثة مستويات من التلقّي: تلقّي المَلَك من الله، ثم تلقّي محمد من المَلَك، ثم تلقّي ثلة المؤمنين الأوائل من محمد.[26] وإذا وصفنا كل واحد من هذه التلقيات بأنه «حدث» فمن الممكن أن نقول على ضوء الاعتقاد الإسلامي إن الحدثين الأول والثاني يقعان في مجال ما يمكن أن نصفه بالمجال «الذاتي النفسي»، بينما أن الحدث الثالث يقع في مجال ما يمكن أن نصفه بالمجال «الموضوعي التاريخي».

وربما يبدو لنا للوهلة الأولى أن الحدث الأول منفصل عن محمد إذ أنه يتعلّق بالإله والمَلَك، بيد أن إمعان النظر يكشف أن الإشارة للإله المحدّد والمَلَك المحدّد اللذين يتحدّث عنهما الاعتقاد الإسلامي من الممكن أن تُعامل في نهاية المطاف كإشارة لعنصرين «ذاتيين» ينتميان لعالم محمد ووعيه لنفسه كنبي وليس لهما وجود ملموس خارج وعيه. إن نبوة محمد لم تختلف عن النبوات التي سبقتها في أنها كانت «اصطفائية» و«إقصائية» بمعنى أن منطقها الداخلي قَصَرَ علاقة الإله (والمَلَك) بالنبي فقط. وفي واقع الأمر فإن الاصطفاء والإقصاء متلازمان إذ أن اصطفاء شخص معين يعني ضمنا وبالضرورة إقصاء الآخرين. وفكرة الاصطفاء هذه هي

(26) حسب نظرية النبوة الإسلامية فإن رسالة محمد تشمل الجن، ولذا فإن التلقّي أو المخاطبة تمتد لهم. إلا أن هذه نقطة إضافية لم نشأ أن نعقّد بها العرض العام أعلاه.

النقطة الأولية التي تنطلق منها نظرية النبوة الإسلامية وتؤسس عليها تدليلها على ضرورة نبوة محمد وصدقها، بل وختمها للنبوات.

وتُجمع غالبية المصادر الإسلامية أن «اللحظة التأسيسية» في الإسلام، أي لحظة لقاء المَلَك بمحمد وإلقاء أول شَذْرة من القرآن، ارتبطت تحديدا بالآيات التي أصبحت فيما بعد مطلع سورة العلق والتي تقول «اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربُّك الأكرم * الذي علّم بالقلم * علّم الإنسان ما لم يعلم» (96: 1 – 5).[27] وحسب هذا التصور فإن اللحظة التأسيسية تصبح لحظة في غاية الذاتية إذ يتوجّه فيها الخطاب لمحمد حصرا، وهو الأمر الذي تؤكّده القصة المتعلقة بهذه اللحظة عن جبريل وحديث محمد عنه وكيف أنه «غطّه (أي حبس نَفَسَه) حتى بلغ [منه] الجَهْد».[28] وفي مقابل هذا الإجماع انفرد جابر بن عبد الله الأنصاري برواية تقول إن أول ما جاء من القرآن هو الآيات التي أصبحت فيما بعد مطلع سورة المدثّر والتي تقول «يا أيها المدثّر * قم فأنذر * وربك فكبّر * وثيابك فطهّر * والرُّجْزَ فاهجُر * ولا تمنن تستكثر * ولربك فاصبِر» (74: 1 – 7).[29] وهكذا وحسب قول جابر هذا فإن اللحظة التأسيسية تنسحب من ذاتية آيات سورة العلق لتصبح لحظة أكثر موضوعية — فالخطاب في هذه الآيات، رغم توجّهه لمحمد، يحمل في نفس الوقت أمرا صريحا بالتوجّه للآخرين.[30]

وكما أشرنا أعلاه فإن قبول أن الكلام الذي يلقيه محمد باعتباره كلاما إلهيا عنى الدخول في «تعاقد إيماني» معه كنبي. ولقد تعرّض هذا التعاقد الإيماني لأعسر امتحان له في مكة عندما تلا محمد على المكيين ما عُرف فيما بعد بـ «الآيات الشيطانية». وحسب خبر محمد ابن كعب القُرَظي ومحمد بن قيس أنهما قالا:

> جلس رسول الله ... في ناد من أندية قريش كثير أهله، فتمنى يومئذ أن لا يأتيه من الله شيء، فينفروا عنه، فأنزل الله عليه «والنجم إذا هوى * ما ضلّ صاحبكم وما غوى» [53: 1 – 2، النجم]، فقرأها رسول الله ... حتى إذا بلغ «أفرأيتم اللات والعُزّى * ومناة الثالثة الأخرى» [53: 19 – 20، النجم] ألقى عليه الشيطان كلمتين: تلك الغرانقة العُلى، وإن شفاعتهن لتُرْتَجَى، فتكلم بها. ثم مضى فقرأ السورة كلها، فسجد في آخر

(27) حول معالجتنا التفصيلية «للّحظة التأسيسية» انظر **نبوة محمد**، الفصل الثالث.

(28) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 1، ص 59.

(29) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 296.

(30) حول محاولة التوفيق بين هذين الرأيين ورأينا في ذلك انظر **نبوة محمد**، ص 108 – 109.

السورة ، وسجد القوم جميعا معه ... فرضُوا بما تكلم به وقالوا: قد عرفنا أن الله يحيى ويميت، وهو الذي يخلق ويرزق، ولكن آلهتنا هذه تشفع لنا عنده، إذ جعلت لها نصيبا، فنحن معك. قالا: فلما أمسى أتاه جبرائيل عليهما السلام، فعرض عليه السورة، فلما بلغ الكلمتين اللتين ألقى الشيطان عليه قال: ما جئتك بهاتين، فقال رسول الله ... : افتريت على الله، وقلت على الله ما لم يَقُلْ، فأوحى الله إليه «وإن كادوا لِيَفْتِنُونَكَ عن الذي أوحينا إليك لتفتري علينا غيره» [73:17، الإسراء] ... إلى قوله «ثم لا تجد لك علينا نصيرا» [75:17، الإسراء]. فما زال مغموما مهموما حتى نزلت عليه «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم» [52:22، الإسراء].[31]

ولقد تعرضنا قبلا لحدث «الآيات الشيطانية» وقلنا إننا لا نشك في تاريخيته، ووصفناه بأنه «تنازل توحيدي» في فترة ارتأى محمد فيها أنه لابد من كسب المشركين وإخراج دعوته من عزلتها والطريق المسدود الذي وصلت إليه.[32] وعندما نتحدث عن تاريخية الحدث فإننا نعني إعلان محمد لآيتَي الغرانيق ثم تراجعه عنهما فيما بعد مع استبعاد الجانب الخيالي المتعلّق بمجيء جبريل له ولومه. ولقد مثّل حدث «الآيات الشيطانية» معضلة عويصة لنظرية النبوة الإسلامية إذ عنى أن الشيطان من الممكن أن يكسر دائرة التلقّي النبوي ويخرقها ليحوّر الكلام الإلهي ويوحي للنبي. وهي مشكلة حاول القرآن نفسه مواجهتها كما نرى في آية سورة الإسراء المقتبسة أعلاه والتي تهوّن وتخفّف من شأن ما حدث وتسلكه في عداد حوادث شبيهة من التدخّل الشيطاني وقعت للأنبياء قبل محمد عندما استسلموا لإغراء التمنّي. والردّ القرآني بتدخل الإله ونسخه لما ألقى الشيطان هو في واقع الأمر ردّ إجرائي لا يحلّ المشكلة الجوهرية لنظرية النبوة الإسلامية وهي إمكانية تدخّل الشيطان في عملية الوحي وإضلال النبي لمخاطبة من يتلقون عنه بما هو في واقع الأمر «كلمة شيطانية».

7

دعنا ننظر الآن للغة النص. لقد كان من الطبيعي أن يكون إنشاء القرآن عربيا لأن محمدا عربي والمخاطبين به عربٌ. والقرآن يؤكد على لغته في سياق مزدوج. فهو من ناحية يمسّ مسألة اللغة في سياق قاعدة عامة ارتبطت بالنبوة ولم تتخلف، وهي قاعدة تعبّر عنها الآية: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليُبَيِّن لهم فَيُضِلّ الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو

(31) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 9، ص 174 — 175.

(32) انظر **نبوة محمد**، ص 137 — 139.

العزيز الحكيم» (14: 4، إبراهيم). ثم يتعرّض لها من ناحية أخرى في سياق اعتبار خاص يتّصل بالمخاطَبين وتعبّر عنه آية سورة فصّلت التي تقول: «ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وَقْر وهو عليهم عَمىً أولئك يُنادون من مكان بعيد» (41: 44). وإن كانت الآية الأولى تتحدّث عما هو واقعي وتاريخي وتقدّم منطقا تصبح فيه عربية القرآن أمرا طبيعيا، فإن الآية الثانية تتحدّث عن واقع مفترض ومتخيّل عما إن كان القرآن نصّا «أعجميا» وكيف أن المشركين كانوا سيستغربون ويستنكرون أن يُخاطبوا بلغة لا يفهمونها.[33] وهكذا قدّم القرآن في محاججته للمشركين حجّة عامة تتفرّع منها حجّته الخاصة التي تفسّر مخاطبة الإله للعرب بلغتهم. إلا أن هذه الحجّة لم تقنع المشركين. فإشارة القرآن للرسل السابقين لم تكن تهمهم، وإنما كان ما يهمهم هو الرسول الذي بين ظهرانيهم والذي رأوا فيه شخصا عاديا مثلهم يقول لهم كلاما بلغتهم وهو كلام اعتبروه كلامه وليس بكلام الإله («إن هذا إلا قول البشر» (74: 25، المدثّر)).

بيد أن هذه الحجة القرآنية تثير مشكلة خاصة لنظرية النبوة الإسلامية. فلغة القرآن التي تجعله مفهوما للعربي تعني في نفس الوقت أنه غير مفهوم لغير العربي (أو «الأعجمي» بالتعبير القرآني).[34] كيف من الممكن أن تكون نبوة محمد موجهة لكل العالم وناسخة لكل الأديان السابقة — كما تذهب نظرية النبوة الإسلامية ــ إن كانت تستند على نصّ لا يفهمه إلا العرب؟[35] إن قبول نبوة محمد عنى بالضرورة قبول نظام اعتقادي استند على

(33) قضية اللغة العربية بإزاء اللسان «الأعجمي» تثور في آية أخرى هي آية سورة النحل التي تقول: «ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يُعلِّمه بشرٌ لسانُ الذي يُلْحِدُون إليه أعجمي وهذا لسانٌ عربي مبين» (16: 103). والقضية في هذا السياق لا تتعلق بافتراض متخيّل وإنما بتهمة وإشارة لشخص محدّد. لمناقشتنا لهذه الآية انظر **نبوة محمد**، ص 72 — 73.

(34) في واقع الأمر فإن للأمر تخصيصا آخر إذ أن لغة القرآن كانت تحديدا بلهجة قريش. ومن روايات الأخباريين أن عمر «سمع رجلا يقرأ: ‹عتّى حين› [بدلا من ‹حتى حين› (12: 35، يُوسُف)]، فقال: من أقرأك؟ قال: ابن مسعود. فكتب إليه: إن الله ... أنزل هذا القرآن فجعله عربيا، وأنزله بلغة قريش، فأقرىء الناس بلغة قريش، ولا تقرئهم بلغة هُذيْل، والسلام». (ابن جني، **المحتسب**، ج 1، ص 343). وكانت لغة هذيل تحمل سمة الفحفحة أي إبدال الحاء عينا.

(35) في تفسيره لآية سورة الزُّخرف: «إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقِلون» (43: 3)، يقول القرطبي عن عبارة «لعلكم تعقِلون»: «أي تفهمون أحكامه ومعانيه. فعلى هذا القول يكون

مركزية – عربية (ونعني هنا العروبة كلغة)، إذ أن المُخاطب غير العربي لابد له من تعلّم العربية ليفهم ما يريد اللهُ أن يقوله له.

8

كما أشرنا أعلاه فإن محمدا لم يجمع القرآن. وهذا هو في واقع الأمر خيط الإجماع الذي يوحّد روايات الأخباريين بشأن جمع القرآن. وما يشهد به واقع الحال هو أن القرآن ظلّ شَذَرات من النصوص المفتوحة والقابلة للمراجعة والتغيير أثناء حياة محمد، وأنه لم ينقفل إلا بعد موته. ويلخّص بدر الدين الزركشي (ت 794/ 1392) هذا الواقع في فترة محمد بقوله: «فثبت أن القرآن كان على هذا التأليف والجمع في زمن النبي ... وإنما ترك جمعه في مُصحف واحد، لأن النسخ كان يَرِدُ على بعض، فلو جمعه ثم رفعت تلاوة بعض لأدّى إلى الاختلاف واختلاط الدين، فحفظه الله في القلوب إلى انقضاء زمان النسخ ... »[36] وجملة الزركشي الأخيرة غير دقيقة على إطلاقها إلا من حيث إشارتها إلى أن النمط الغالب لحفظ القرآن كان «حِفظه في القلوب» أو استظهاره، إذ أن الروايات تشير لاهتمام المسلمين بكتابة شَذَرات القرآن فيما توّفر لهم من أدوات بُدائية لوسائل الكتابة، وهكذا كتبوها على العُسُب واللِّخاف والرِّقاع وقطع الأديم والأكتاف والأضلاع والأقتاب.[37] ومن الممكن أن نقول إن القرآن توزّع في فترة التكوين المبكّر بين واقع شفاهي غالب وواقع تدويني محدود. والواقعان خضعا لهشاشة داخلية تتعلق بأدواتها. فأداة الواقع الشفاهي هي الذاكرة، والذاكرة تختلف من شخص لآخر، بل وتختلف حتى في حالة الشخص الواحد من فترة لأخرى في حياته، وقد أشرنا أعلاه لمشاكل الذاكرة. أما التدوين فقد عانى من بُدائية أدواته المادية من ناحية ومن اختزالية

خاصا للعرب دون العجم؛ قاله ابن عيسى، وقال ابن زيد: المعنى لعلكم تتفكرون، فعلى هذا يكون خطابا عاما للعرب والعجم.» نرى هنا انتباه ابن زيد ومحاولته الانسجام مع منطق نظرية النبوة الإسلامية بتوسيعه لمدلول كلمة «تعقِلون». وعلى مستوى آخر مدّد الخيال الإسلامي هذه المركزية – العربية لعوالم خياله، وهكذا ذهب مقاتل بن سليمان مثلا إلى أن «لسان أهل السماء عربي». **تفسير القرطبي**، ج 19، ص 6.

(36) الزركشي، **البرهان**، ج 1، ص 329.

(37) العُسُب جمع عسيب وهو جريد النخل، واللِّخاف جمع لَخفة وهي الحجارة الدقاق، والرِّقاع جمع رُقعة وقد تكون من جلد أو ورق أو كاغد [قِرْطاس]، والأديم الجلد، والأكتاف والأضلاع هي العظام التي للبعير أو الشاة، والأقتاب جمع قِتْب (أو قَتَب) وهو الخشب الذي يوضع على ظهر البعير. السيوطي، **الإتقان**، ج 1، ص 129.

والتباسات الرسم المجرد الذي كتب به القرآن آنذاك من ناحية أخرى.

كان جمع القرآن ونقله من مرحلته الاستظهارية الشفاهية لمرحلة «النصّ المكتوب» ثم تثبيته من أهمّ إنجازات دولة خلفاء محمد عقب موته عام 11/ 632. ولم يكن جمع القرآن وتثبيته مجرد فعل ذي طبيعة دينية فحسب وإنما كان أيضا فعلا ذا بعد سياسي، إذ أن الدولة التي ورِثها خلفاء محمد كانت ذات طبيعة دينية واستند تبريرها لوجودها وهيمنتها وتوسعها على نبوته كمرجعية عليا ونهائية. وعندما نضع في اعتبارنا أن القرآن هو النصّ الذي عرّف نبوة محمد وأصبح كتاب الإسلام الموازي للتوراة والإنجيل (بل، في واقع الأمر، الكتاب الحاكم والخاتم الذي ينسخ ما قبله من كتب حسب المنظور الإسلامي) فقد كان من الطبيعي أن يصبح جمعه من أهمّ أولويات دولة المدينة.

وحسب الأخبار المتواترة فقد نشأ ظرف مباشر وضاغط في فترة دولة المدينة حفز خلفاء محمد لجمع القرآن. ارتبط هذا الظرف في فترة أبي بكر بحروبات ما عرف بالرِّدة. فعقب موت محمد انتفضت الكثير من القبائل على سلطة دولة المدينة، وهو انتفاض واجهه أبو بكر مواجهة حازمة لا رأفة فيها، وهي مواجهة لاشك أنه استلهم فيها سيرة محمد في مواجهة من خرجوا على سلطته («فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا» (4: 91، النساء). ولقد فقد الكثيرون حياتهم في حروبات الرِّدة هذه، بيد أن موت العديدين من فئة معينة هي طبقة القرّاء أو حَفَظة القرآن أثار مخاوف كبار الصحابة من ضياعه. وهكذا نقرأ عن زيد بن ثابت أنه قال: «أرسل إليَّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده. قال أبوبكر ... إن عمر أتاني فقال إن القتل قد استحرّ يوم اليمامة بقرّاء القرآن وإني أخشى أن يستحرّ القتل بالقرّاء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن ... »[38] إلا أن المادة الأخبارية تحكي لنا عن ظرف آخر نشأ في فترة عثمان. وهكذا يثبت البخاري خبرا مفاده أن «حُذَيفة بن اليَمان قَدِم على عثمان وكان يغازي أهل الشأم في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق فأفزع حُذَيفةَ اختلافُهم في القراءة فقال حُذَيفة لعثمان يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى ... »[39] هذان هما الاعتباران الأساسيان اللذان يقدمهما لنا البخاري بشأن جمع القرآن.

وعندما نمعن النظر في هذين الخبرين والملابسات التي أحاطت بهما فإننا نجد أنفسنا بإزاء إجراءين مختلفين في طبيعتهما ويعكسان مرحلتين متميزتين في تاريخ القرآن. فالخبر

(38) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 580.

(39) المصدر السابق، ج 6، ص 581.

الأول يتعلّق حقا بـ «جمع» القرآن. فما يقلق عمر ويفزعه هو ضياع القرآن (أو على الأقل ضياع قسم منه) بموت قرّائه، ولذا فمن الطبيعي أن نراه ينصح أبا بكر قائلا: «وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن». أما الخبر الثاني فلا يتعلّق بجمع القرآن وإنما بـ «توحيد» قراءته و«تثبيتها»، إذ أن ما يقلق حُذَيفة ويفزعه ليس ضياع القرآن وإنما اختلافه، ولذا فهو في معرِض دقّ ناقوس الخطر والاستغاثة به قائلا: «يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة».

ويواصل زيد روايته ويقول إن أبا بكر قال له: «إنك شاب عاقل لا نتهمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ... فتتبّع القرآن فاجمعه.» ويواصل قائلا: «فوالله لو كلّفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به من جمع القرآن ... فتتبّعتُ القرآن أجمعه من العُسُب واللِّخاف وصدور الرجال حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خُزيمة الأنصاري لم أجدها مع أحد غيره «لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنِتُّم» [9:128] حتى خاتمة براءة فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله ثم عند عمر حياته ثم عند حفصة بنت عمر ... »[40] ورواية زيد هذه رواية متواترة، بيد أن ثمة رواية فرعية منسوبة لسالم وخارجة يقولان فيها إن: «أبا بكر الصديق كان جمع القرآن في قراطيس وكان قد سأل زيد بن ثابت النظر في ذلك ... »[41] وما توحي به هذه الرواية أن القرآن كان مجموعا وأن ما طلبه أبو بكر من زيد لم يتعدَّ مهمة المراجعة. وهذه رواية لابد من رفضها إن كانت تعني أن أبا بكر كان قد جمع القرآن كله، إلا أنها رواية من الممكن أن تتوافق مع ما يذكره الحارث المحاسبي (ت 243/ 857) عندما يقول: «كتابة القرآن ليست محدثة، فإنه [أي محمدا] كان يأمر بكتابته، ولكنه كان مفرّقا في الرقاع والأكتاف والعُسب، وإنما أمر الصدِّيق بنسخها من مكان إلى مكان [مجتمعا]، وكان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله ... فيها القرآن منتشر، فجمعها جامع وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء.»[42] فهذا الكلام إشارة لما تركه محمد من نشاط كُتّابه. وإذا اعتبرنا إشارة سالم وخارجة لقراطيس أبي بكر إشارة لهذه الأوراق فإنها تدخل في واقع الأمر في المادة المكتوبة التي أشارت لها رواية زيد.

وتوضّح رواية زيد المنهج الذي اتّبعه في جمع القرآن إذ اعتمد على المادة المكتوبة من ناحية والمادة الشفوية المستمدّة من الذاكرة الجمعية للصحابة الموجودين في المدينة حينها من الناحية الأخرى. وعلى المستوى الإجرائي العملي وجّه أبوبكر كلّا من عمرَ بن الخطاب وزيد بن ثابت قائلا: «اقعدا على باب المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب

(40) المصدر السابق، ج 6، ص 580 – 581.

(41) السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص 169.

(42) مقتبس في الزركشي، **البرهان**، ج 1، ص 332

الله فاكتباه.»[43] وليس من الواضح عما إن عنى أبو بكر من هذا التوجيه جمعا شفاهيا أم جمعا لمادة مكتوبة أم كلاهما. إلا أننا نرجّح أن جلّ الجمع كان شفاهيا على ضوء ما ذهبنا إليه أعلاه أن واقع القرآن في فترة التكوين غلبت عليه الشفاهة وأن التدوين كان محدودا. وعلى مستوى المادة المكتوبة فليس من الواضح عما إن تمّ الاكتفاء بها كما هي أو التثبّت من صحتها بدليل مكتوب آخر أو شهادة شفوية.[44] وثمة مشكلة تتعلّق بمسألة شرط الشاهدين في حالة آية معينة يحكي لنا زيد عنها قائلا: «نسخت الصحف في المصاحف ففقدت آية من سورة الأحزاب كنت أسمع رسول الله ... يقرأ بها فلم أجدها إلا مع خُزيمة بن ثابت الأنصاري الذي جعل رسول الله ... شهادته شهادة رجلين وهو قوله ‹من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه›» [23:33]». إلا أننا نجد في المادة الأخبارية خبرا آخر يقول فيه يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب: « ... فجاء خزيمة بن ثابت فقال إني قد رأيتكم تركتم آيتين لم تكتبوهما قالوا وما هما قال تلقيت من رسول الله ... ‹لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عَنِتُّم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم› [128:9، التوبة] إلى آخر السورة، قال عثمان: فأنا أشهد أنهما من عند الله فأين ترى أن نجعلهما قال اختم بها آخر ما نزل من القرآن فختمت بها براءة».[45] وإذا صرفنا النظر عن الاضطراب في الخبرين وإشارتهما لآيتين مختلفتين وركّزنا على النقطة الجوهرية المتعلقة بشهادة خزيمة باعتبارها خبرَ شاهدٍ واحدٍ والإشكال الذي تثيره، فإننا نجد أن ما يحكيه زيد يحلّ الإشكال باللجوء لذلك الإجراء الاستثنائي الذي يجعل شهادة خزيمة معادلة لشهادة رجلين،[46] بينما أن ما يحكيه

(43) السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص 157.

(44) بصدد هذه النقطة يقول محمد عبد العظيم الزرقاني في حديثه عن منهج زيد: «وبلغ من مبالغته في الحيطة والحذر أنه لم يقبل شيئا من المكتوب حتى يشهد شاهدان عَدْلان أنه كُتب بين يدي رسول الله ... » (**مناهل العرفان**، ج 1، ص 207). إلا أن هذا الشرط لا يرد في كلام زيد عن منهجه.

(45) السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص 172.

(46) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 413. عن سبب قرار محمد بإسباغ هذا الحق الاستثنائي على خزيمة بن ثابت يورد ابن سعد خبرا عن خلاف وقع بين محمد ورجل من الأعراب ابتاع منه محمد فرسا. وطالب الأعرابي محمدا أن يأتي بشاهد أنه قد باعه الفرس. وجاء خزيمة وقال لمحمد: أنا أشهد أنك قد بايعته. وسأله محمد: يا خزيمة بم تشهد ولم تكن معنا. فقال: يا رسول الله أنا أصدقّك بخبر السماء ولا أصدقّك بما تقول. فجعل شهادته شهادة رجلين. (**الطبقات** 5: 297 – 298). إلا أن مكي بن أبي طالب لم يقتنع على ما يبدو بهذا

يحيى يقدّم حلّا أكثر واقعية وذلك بإضافة شهادة عثمان. وفي تقديرنا أن خبر يحيى بمثابة ردّ على خبر زيد من باب إعادة الاعتبار لشرط الشاهدين. بيد أن الاحتمال يظلّ قائما أن خبر زيد لم ينشأ من فراغ ولم يكن هناك ما يسوّغ وضعه إن لم تواجه اللجنة مثل هذا الظرف الحرج.

وبصدد فترة أبي بكر هذه نجد خبرين آخرين لجمعين منفصلين للقرآن. الخبر الأول يتعلّق بعلي بن أبي طالب الذي يحكي عكرمة أنه لم يبايع أبا بكر، وعندما أرسل إليه يسأله أنكر أنه كره بيعته وقال «رأيت كتاب الله يزاد فيه فحدّثت نفسي أن لا ألبس ردائي إلا لصلاة حتى أجمعه».[47] ومع عدم استبعادنا أن عليّا ربما كانت له بعض الصحف من القرآن إلا أننا نستبعد أن يكون قد جمع كل القرآن، وخاصة أن ما يحكيه الأخباريون أن عليا أبطأ عمدا عن مبايعة أبي بكر ستة أشهر ولم يبايعه إلا بعد وفاة فاطمة.[48] أما الخبر الثاني فيتعلّق بسالم مولى أبي حُذَيفة الذي يعلّق عليه السيوطي قائلا: «ومن غريب ما ورد في أول جمعه ما أخرجه ابن أَشْتَة في **كتاب المصاحف** ... قال: أول من جمع القرآن في مصحف سالم مولى أبي حُذَيفة، أقسم لا يرتدي برداء حتى يجمعه فجمعه، ثم ائتمروا ما يسمونه فقال بعضهم: سموه السِّفْر، قال: ذلك تسمية اليهود فكرهوه، فقال: رأيت مثله بالحبشة يسمى المُصحف، فاجتمع رأيهم على أن يسموه المُصحف.» ويضيف السيوطي: «إسناده منقطع أيضا وهو محمول على أنه كان أحد الجامعين بأمر أبي بكر.»[49] ولقد مرّ بنا حديث محمد أعلاه باستقراء القرآن من أربعة من ضمنهم سالم. ونلاحظ أن هذا الخبر يسبغ عليه

الإجراء الاستثنائي ولم يطمئن منطقه له فقدّم تفسيرا مختلفا لكلام زيد قائلا: «ومعنى هذا أن زيدا وغيره كانوا يحفظون الآية لكنهم أُنْسُوها، فوجدوها في حفظ ذلك الرجل، فتذاكروها، واستيقنوها وأثبتوها في المصحف لحفظهم لها، وسماعهم إياها من رسول الله ... ولم يخالفهم أحد في ذلك فصارت إجماعا، لا أنهم أثبتوها قرآنا بشهادة ذلك الرجل — وإن كانت شهادته بشهادة رجلين، لأن القرآن لا يؤخذ إلا بالإجماع، وتواترٍ يقطع على مغيبِه بالصدق، ويجب بذلك العلمُ والعملُ، ولا يؤخذ بشهادة رجل ولا رجلين، ولا بشهادة من لا يُقطَع على صدق شهادته.» (**الإبانة**، ص 60). وربما لا يخفى علينا هنا أن محاولة مكي بن أبي طالب تطبيق شرطه المسبّق أن جمع القرآن لابد أن يكون مستندا على الإجماع ولا يصح بخبر الواحد قد جعله يلجأ لإجراء قسري وهو افتراض أن زيدا وآخرين قد نسوا الآية ثم استعادت ذاكرتهم ما حفظوه بعد سماعها من خزيمة، وهو افتراض لا يسنده كلام زيد.

(47) السيوطي، **الإتقان**، ج1، ص 127.

(48) الطبري، **تاريخ الطبري**، ج 3، ص 207 — 209.

(49) السيوطي، **الإتقان**، ج 1، ص 128.

شرفا خاصا وهو تسميته للمجموع من القرآن بالمصحف. إلا أن أخباريين آخرين أسبغوا نفس الشرف على ابن مسعود الذي يذكرون أنه هو صاحب الاقتراح.[50]

وعلاوة على هذين الخبرين نقرأ خبرا يرويه رفيع بن مهران أبو العالية ويقول فيه إنهم «جمعوا القرآن في مُصحف في خلافة أبي بكر فكان رجال يكتبون ويملي عليهم أُبَيّ ابن كعب.»[51] ومن الواضح أن الإشارة هنا، لو صحّت، لا يمكن أن تكون للقرآن الذي كُلِّف زيد بجمعه وأصبح مشروعا رسميا من مشاريع الدولة وإنما لجمع منفصل ومستقل.

وكما أشرنا أعلاه فإن التحدي الذي واجه عثمان كان مختلفا ونشأ في ظرف أضحى فيه الاختلاف بين المسلمين في قراءتهم للقرآن واضحا ومنذرا بالخطر. ولقد رأينا في حديث حُذَيفة بن اليَمان أعلاه كيف أنه حذَّر عثمان. ونقرأ في باقي حديث أنس بن مالك:

> فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف نَنْسَخُها في المصاحف ثم نردُّها إليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف.[52] وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم. ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف ردَّ عثمان الصحف إلى حفصة فأرسل إلى كل أفق بمُصحف مما نسخوا وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مُصحف أن يُحْرَقَ.[53]

---

(50) الزركشي، **البرهان**، ج 1، ص 377.

(51) السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص 167.

(52) نجد في المادة الأخبارية خبرا معاكسا يقول: «قام عثمان فخطب الناس فقال أيها الناس عهدكم بنبيكم منذ ثلاث عشرة وأنتم تمترون في القرآن وتقولون قراءة أُبَيّ وقراءة عبد الله يقول الرجل: والله ما تقيم قراءتك، فأعزم على كل رجل منكم ما كان معه من كتاب الله شيء لما جاء به، وكان الرجل يجيء بالورقة والأديم فيه القرآن حتى جمع من ذلك كثرة، ثم دخل عثمان فدعاهم رجلا رجلا فناشدهم لسمعت رسول الله ... وهو أملاه عليك؟ فيقول: نعم ... » (السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص 208 – 209). وضعف هذه الرواية أنها تهمل كل المجهود الذي بُذل لجمع القرآن وتصوّر عثمان وكأنه بدأ من نقطة البداية، وهذا أمر بعيد الاحتمال. وما نرجّحه أن القبول والإجماع الذي لاقاه مُصحفه ما كان من الممكن أن يحدث لولا أنه أقامه على ما ورِثه من أبي بكر وعمر.

(53) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 581.

إن ما فعله عثمان كان نقل القرآن من مرحلة الشفاهة و«الصحف» إلى مرحلة التدوين و«المُصحف»، وأرسى الأساس لنقله من مرحلة القراءات المتعددة إلى مرحلة القراءة الواحدة المعتمدة. ورغم أن نصّ الخبر أعلاه لا يخبرنا عن جمع جديد وإنما عن عمل تحريري في النصوص التي جُمعت، إلا أننا نقرأ في باقي هذا الحديث عما رواه خارِجَةُ بن زيد بن ثابت عن أبيه عن خبر آية سورة الأحزاب التي التمسها زيد ووجدها عند خُزيمة، ويقول زيد: «فألحقناها في سورتها في المُصحف». وهذه الصياغة توحي بأن عمل اللجنة لم يكن تحريريا خالصا وإنما اشتمل على جمع أيضا. إلا أن الأرجح أن عملية الجمع كانت قد اكتملت عندما دخل عهد عثمان وأن الإشارة لآية سورة الأحزاب في سياق هذا الحديث ربما تكون نتيجة التباس تداخلت فيه فترتان زمنيتان مختلفتان.

وبينما أن جمع القرآن كان عملا أوكله أبو بكر بشكل رئيسي لزيد بن ثابت (مع الإشارة بين آن وآخر في المصادر لعمر)،[54] إلا أن نسخ القرآن في مصحف موحّد على عهد عثمان كان أمر لجنة. ولقد كان من الطبيعي أن يولّي عثمانُ زيدا بن ثابت على هذه اللجنة لأنه كان كاتبا لمحمد من ناحية ولأنه أشرف على جمع القرآن من الناحية الأخرى. بيد أنه راعى في تكوين لجنته غلبة العنصر القرشي لأنه كان حريصا أن يكون المصحف الموحّد بلسان قريش. وقرار عثمان يعكس المركزية القرشية التي غذّاها واقع دولة المدينة التي سيطر عليها القرشيون ويتجاهل الأصوات الأخرى بما في ذلك صوت زيدٍ نفسه الذي سمع القرآن من محمد وكتبه بين يديه. وهكذا أصبح صوته مرجوحا بأصوات من كانوا صبيانا عندما مات محمد، إذ كان عبد الله بن الزبير حينها ابن تسع سنين،[55]

(54) لا نجد في المادة الأخبارية تفاصيل كافية عن العلاقة بين زيد وعمر وهما يقومان بجمع القرآن، ولكننا نجد خبرا عن خلاف نشأ بينهما عَكَسَ توتّر العلاقة بين الأنصار والمهاجرين. يروي عمرو بن عامر الأنصاري أن «عمر بن الخطاب قرأ ‹والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصارُ الذين اتبعوهم بإحسان› [100:9، التوبة] فرفع ‹الأنصار› ولم يلحق الواو في ‹الذين›. فقال له زيد بن ثابت: ‹والذين اتبعوهم بإحسان›، فقال عمر: ‹الذين اتبعوهم بإحسان›، فقال زيد: أمير المؤمنين أعلم. فقال عمر: ائتوني بأُبَيّ بن كعب، فسأله عن ذلك، فقال أُبَيّ ‹والذين اتبعوهم بإحسان›. فقال عمر: فنعم إذن فتابع أُبَيّا.» ابن سلام، **فضائل القرآن**، ج 2، ص 121.

(55) كان عبد الله بن الزبير «أول مولود ولد في الإسلام من المهاجرين بعد الهجرة ... [وكانت ولادته] في شوال على رأس عشرين شهرا من الهجرة ... » ابن سعد، **الطبقات**، ج 6، ص 473.

وكان سعيد بن العاص ابن تسع سنين أيضا،[56] بينما كان عبد الرحمن بن الحارث ابن عشر سنين.[57] إلا أن الراجح أن هذه اللجنة الأصلية لجأت لآخرين لإعانتها. وفي خبر منسوب لكثير بن أفلح نقرأ أن عثمان جمع «اثني عشر رجلا من قريش والأنصار فيهم أُبَيّ بن كعب وزيد بن ثابت ... »[58] وكما نرى فإن خبر ابن أفلح لا يذكر إلا اسمين. ولقد شكّك البعض في مشاركة أُبَيّ للاختلاف في سنة وفاته. والعدد المنسوب لكثير بن أفلح يشمل في واقع الأمر اللجنة الأصلية، ولذا فإن مجموع الذين ارتبطت اسماؤهم بإنجاز مُصحف عثمان يبلغ حسب روايته اثنى عشر رجلا في الحدّ الأعلى، ينقسمون لأعضاء اللجنة الأصلية الأربعة وثمانية من المساعدين.

ولقد كان من الطبيعي أن تثور خلافات وسط أعضاء اللجنة (ومساعديهم). وعن هذه الخلافات ومنهج التعامل معها نقرأ قول كثير بن أفلح، والذي كان كاتبا للّجنة، لابن سيرين الأنصاري أنهم «ربما اختلفوا في الشيء فأخّروه»، وعندما سأله ابن سيرين عن السبب قال «لا أدري». بيد أن ذلك لم يمنع ابن سيرين من تقديم ما رآه سببا فقال: «فظننت فيه ظنا فلا تجعلوه أنتم يقينا، ظننت أنهم كانوا إذا اختلفوا في الشيء أخّروه حتى ينظر آخرهم عهدا

---

(56) ابن سعد، **الطبقات**، ج 7، ص 35. نقرأ في اختيار سعيد بن العاص أن عثمان سأل: أي الناس أفصح؟ فقالوا له: سعيد بن العاص. وأخبر سعيد بن عبد العزيز أن «عربية القرآن أقيمت على لسان سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية لأنه كان أشبههم لهجة برسول الله ... قال سعيد: وقتل العاص مشركا يوم بدر ومات سعيد بن العاص قبل بدر مشركا.» (السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص 211). ويورد الباقلاني خبر مشاجرة بين سعيد بن العاص والحسن بن علي وأن «سعيدا قال للحسن: أما إني قد أدخلت في كتابكم ألفَ حرف، وأسقطت منه ألف حرف، فقال له الحسن: فأنا مؤمن بما أسقطتَ كافرٌ بما أدخلت، فقال له: ليس حيث يذهبُ إنما أردت إصلاح اللحن منه، فقال له الحسن: فأي الثلاثة لَحَن: الله تعالى الذي تكلّم به، أم جبريلُ الذي نزل به، أم رسولُ الله ... الذي بلّغه؟» وفي مَعْرِض رفض الباقلاني لهذه الرواية واعتبارها باطلة يحاجج قائلا إنها لو صحّت فهي لا تمسّ سلامة القرآن لأن «سعيدا ... قد اعترف أنه إنما أراد بالزائد والناقص اللحن، فإما أن يكون قَصَد إزالة إثبات حروف يصير اللحن لحنا بإسقاطها، ونقصان حروف يصير لحنا بزيادتها، وأراد بذكر الحروف الحركاتِ والإعراب، وليس هذا من نقصان القرآن وذهاب كثير منه في شيء ... » **الانتصار**، ج 1، ص 420.

(57) ابن سعد، **الطبقات**، ج 7، ص 6.

(58) السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص 213.

بالعرضة الآخرة فيكتبوه على قوله.»[59] ومن الضروري في تقديرنا استبعاد عنصر الخيال الإسلامي الذي يقحم عنصر «العَرْضَة» والنظر لإجراء اللجنة من زاوية التأكد عمّا إن كان الشخص آخر من سمع من محمد.[60]

9

إلا أن صاحب المشاركة الكبرى والصوت الأوثق الذي غيّبه عثمان وعزله كان عبد الله ابن مسعود (ت 32/ 652 – 653). وابن مسعود من أهل السابقة في الإسلام الذين ينتمون لتلك الفئة المتميزة التي شهدت معركة بدر واهتم بالقرآن وتخصّص فيه حفظا وعلما. ولقد أشرنا أعلاه للحديث الذي أوصى فيه محمدٌ أتباعه باستقراء القرآن من أربعة بينهم ابن مسعود. ولقد قال ابن مسعود في معرِض تأكيد علمه بالقرآن: «والله الذي لا إله غيره ما أُنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم فيم أُنزلت ولو لأعلم أحدا أعلم مني بكتاب الله تُبَلِّغُهُ الإبلُ لركِبتُ إليه.»[61] ويسبغ ابن عباس مكانة في غاية الخصوصية على ابن مسعود مؤكّدا أنه حضر العرضة الأخيرة «فشهد ما نُسخ منه وما بُدّل.»[62] ولقد كان من الطبيعي أن يحسّ ابن مسعود بمرارة موجعة لأن عثمان عزله عن المشروع الذي كان قمينا أن يكون على رأسه وعبّر عن هذه المرارة قائلا: «أُعزَل عن نسخ المصاحف وتولّاها رجل والله لقد أسلمت وأنه لفي صلب أبيه كافرا.»[63] وقال أيضا محتجّا ومُعرّضا بزيد: «كيف تأمروني أن

(59) المصدر السابق، ص 25.

(60) أساس فكرة «العَرْضَة» موجود في مادة الحديث. نقرأ مثلا حديثا لأبي هريرة يقول فيه إن جبريل كان «يعرِض على النبي ... القرآن كل عام مرّةً فَعَرَضَ عليه مرتين في العام الذي قُبِضَ فيه ... » البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 586.

(61) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 587.

(62) ابن سعد، **الطبقات**، ج 2، ص 295.

(63) السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص 191. عكس الرأي السائد للمسلمين منذ عهد التابعين الاتفاق على صِحَّة اختيار عثمان لزيد، وهكذا نقرأ مثلا في معرض الدفاع عن هذا الاختيار وتبريره قول التابعي أبي عبد الرحمن السُّلَمي: «قرأ زيد بن ثابت على رسول الله ... في العام الذي توفاه الله فيه مرتين. وإنما سميت هذه القراءة قراءة زيد بن ثابت لأنه كتبها لرسول الله ... وقرأها عليه، وشهد العرضة الأخيرة، وكان يقرىء الناس بها حتى مات، ولذلك اعتمده أبو بكر وعمر في جمعه، وولّاه عثمان كتب المصاحف ... » المقدسي، **المرشد الوجيز**، ص 71. وكما رأينا أعلاه فإن ابن عباس ينسب أيضا لابن مسعود ذلك الشرف الخاص لحضور ما يوصف

أقرأ على قراءة زيد بن ثابت وقد قرأت من فِيّ رسول الله ... بضعا وسبعين سورة وأن زيد بن ثابت ليأتي مع الغلمان له ذؤابتان ... »[64] وهكذا قاوم ابن مسعود مُصحف عثمان أو «قراءة زيد ابن ثابت» كما سمّاها، وأعلن على أصحابه خطته بعدم إعدام مُصحفه وإخفائه وكتمه استنادا على تفسير معاكس للآية 3: 161 (آل عمران) قائلا لأصحابه: «من استطاع منكم أن يَغُلَّ مُصحفه فليَغُلَّه، فإنه من غَلَّ شيئا جاء به يوم القيامة ... »[65]

وكان الصدام بين ابن مسعود وعثمان حتميا. فبالإضافة لمعارضة ابن مسعود لمصحف عثمان فقد كان معارضا أيضا لسياساته كخليفة وهي سياسات رأى فيها محاباة لأهله وفسادا لا تقبله تقواه الدينية. ولقد خاف عثمان خطر ابن مسعود فأمر باستقدامه من الكوفة وحَبَسَه عنده. وحسب الأخبار فإن ابن مسعود أُخرج في المدينة من المسجد إخراجا عنيفا وضُرب به الأرض فدُقَّ ضِلعه. وعندما مات كان قد أوصى ألّا يصلي عثمان عليه.[66]

وبالإضافة لمسألة غياب ابن مسعود عن لجنة عثمان فهناك أيضا شبهة غياب أُبَيّ ابن كعب. ونقول «شبهة» لأن تاريخ وفاة أُبَيّ مُختلف عليه، فهو ربما مات في خلافة عمر أو خلافة عثمان. والذين يرجحون وفاته في خلافة عثمان يجعلونه جزءا من قصة جمع

بالعرضة الأخيرة. ولابد من رفض ما يقوله السُّلَمي ليس فقط على مستوى الحدث الخيالي لما يوصف بالعرضة الأخيرة، ولكن أيضا على مستوى ادّعائه أنه كتب مجموع ما أصبح يُعرف بقراءة زيد لمحمد وقرأه عليه (أي ما أصبح فيما بعد المُصحف العثماني). إن قراءة زيد هي اسم آخر أُطلق على المُصحف العثماني الذي كان نتيجة عمل لجنة زيد وهي تجمع القرآن من الذاكرة الجمعية لمن بقي على قيد الحياة من الصحابة، ولا علاقة له بقرآن مكتمل فرغ من كتابته وحمله في ذاكراته بعد حضوره لعرضة أخيرة.

(64) المصدر السابق، ص 16.

(65) ابن حنبل، **المسند**، ج 7، ص 43. تقول الآية «وما كان لنبي أن يَغُلَّ ومن يَغْلُلْ يأت بما غَلَّ يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون». ويشرح الطبري معنى «يَغُلّ» بقوله: «أن يخون أصحابه فيما أفاء الله عليهم من أموال أعدائهم»، وينقل فيما يتعلّق بالسبب الظرفي للآية حديثا لابن عباس يقول فيه إن هذه الآية «نزلت في قطيفة حمراء فُقدت يوم بدر، قال: فقال بعض الناس: أخذها! قال: فأكثروا في ذلك، فأنزل الله ... ‹وما كان لنبي أن يغل ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة›». الطبري، **تفسير الطبري**، ج 3، ص 498.

(66) البلاذُري، **أنساب الأشراف**، ج 6، ص 147 – 148.

القرآن.[67] وأُبّي لم يكن يقلّ عن ابن مسعود اهتماما بالقرآن وتخصّصا وعلما، وكان ضمن الأربعة الذين أوصى محمد بأخذ القرآن منهم.[68] ومثلما جمع ابن مسعود محفوظاته من القرآن في مصحف مستقل فقد جمع أُبَيّ مصحفه المستقل أيضا. ولقد كانت ثمة اختلافات بين مصحفَي الرجلين ولم تخلُ العلاقة بينهما من منافسة وتوتّر، وهكذا نقرأ مثلا حديثا لعاصم بن زِرٍّ يقول فيه: «سألت أُبَيّ بن كعب قلت ... إن أخاك بن مسعود يقول كذا وكذا فقال أُبَيّ: سألت رسول الله ... فقال لي: قِيل لي، فقلتُ: قال. فنحن نقول كما قال رسول الله ... »[69]

والأمر الآخر الهام الذي يستوقفنا بشكل خاص في قصة جمع القرآن هو الغياب الجمعي لمساهمة المرأة. لقد كان من المتوقع أن يكون ثمة وزن خاص لصوت زوجات محمد، وهن اللصيقات به أشدّ الالتصاق يشهدن ويسمعن ما لا يشهد ويسمع غالبية المسلمين. ما الذي يفسّر ذلك رغم أن مادة الحديث تحوي أحاديث زوجات محمد (ونساء أخريات) ورغم وجود إشارات إلى أن كلّا من عائشة وحفصة وأم سلمة كن يمتلكن مصاحفهن أو صحفهن؟ إن ما يفسّر ذلك في تقديرنا هو شرط الشهادة في حالة القرآن، إذ أن نقصان أهلية المرأة التي تجعل شهادتها على النصف من شهادة الرجل ما كان من الممكن أن يتيح لها فرصة المثول أمام لجنة زيد. وهذا أمر لم يحدث في حالة جمع الأحاديث الذي خضع لإجراء مختلف. بيد أن الأمر له تعقيد آخر. فكل الروايات مجمعة على أن عمر استودع حفصةَ صحفَ القرآن وأن عثمان طلبها منها عندما قرر القيام بجمعه وأنها أعارته إياها. إن هذا يثير احتمال أن تكون

---

(67) يقول محمد بن عمر معلقا على بعض الأحاديث المتعلقة بوفاة أُبّي إنها تشير إلى أنه مات في خلافة عمر: «فيما رأيتُ أهله وغير واحد من أصحابنا يقولون سنة ثنتين وعشرين بالمدينة»، ثم يضيف: «وقد سمعت من يقول مات في خلافة عثمان بن عفان ... سنة ثلاثين، وهو أثبت هذه الأقاويل عندنا، وذلك أن عثمان بن عفان أمره أن يجمع القرآن.» ابن سعد، **الطبقات،** ج 3، ص 466.

(68) حول فضل أُبّي نقرأ في حديث يرويه أنس: «قال رسول الله ... لُأبّي بن كعب: أُمرت أن أعرض عليك القرآن، وقال بعضهم سورة كذا وكذا، قال: قلتَ وقد ذُكِرْتُ هناك، وقال بعضهم: سمّاني الله لك؟ فقال: نعم! فذرفت عيناه ... » وفي حديث آخر لأنس يقول محمد: «أَقْرَأُ أمتّي أُبَيّ بن كعب.» ابن سعد، **الطبقات،** ج 2، ص 294 — 295.

(69) البخاري، **صحيح البخاري،** ج 6، ص 577. مما يذكر في الاختلاف بين مُصحفيهما أن مُصحف ابن مسعود اشتمل على «مائة واثنتا عشرة سورة لأنه لم يكتب الْمُعَوِّذَتين» بينما اشتمل مصحف أُبَيّ على مائة وست عشرة لأنه «كتب في آخره سورتَي الحفد والخلع.» السيوطي، **الإتقان،** ج 1، ص 142.

بعض صحف حفصة قد اختلطت بالصحف الأصلية وأن بعض ما سمعته من محمد وجمعته قد تسرّب للمصحف الإمام. ولعل هذا الاحتمال يفسّر واقع أن الذاكرة الأخبارية لم تحفظ من مصحف حفصة إلا آية واحدة هي الآية 238 من سورة البقرة (2) والتي تظهر في مصحفها بصيغة «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر ... »، وهي صيغة لا يتبنَّاها المصحف العثماني. وينطبق نفس الأمر على مصحف أم سلمة الذي لا نعرف عن مادته إلا نفس هذه الآية الوحيدة. أما في حالة مصحف عائشة فإن ذاكرة الأخباريين حفظت هذه الآية، بالإضافة للآية 56 من سورة الأحزاب (33) التي تظهر عندها بصيغة «إن الله وملائكته يصلون على النبي والذين يصلون الصفوف الأولى ... »[70]

كان من الواضح للكثير من الصحابة أن المُصحف الإمام الذي فرغت منه لجنة زيد لم يحوِ كل القرآن. وللتمثيل على ذلك دعنا نأخذ ثلاثة أمثلة. المثال الأول هو المثال المشهور المتعلّق بآية رجم الزاني المُحْصَن، والتي يقول الرواة إن عمر أتى بها زيدا إلا أنه لم يقبلها لأن عمرَ كان وحده.[71] بيد أن هذه الآية لم تَضِعْ واعتبرها الفقهاء منسوخة التلاوة بينما أن حكمها باقٍ ونقرأ عنها حديث عمر: «إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم، أن يقول قائل لا نجد حدّين في كتاب الله. فقد رجم رسول الله ... ورجمنا. والذي نفسي بيده لولا أن يقول الناس: زاد عمر بن الخطاب في كتاب الله ... لكتبتها ‹الشيخ والشيخة فارجموهما البتّة› فإنا قد قرأناها.»[72] وفي مثالنا الثاني نأتي على ذكر آية الرجم هذه علاوة على ذكر السورة التي جاءت فيها وذكر طولها. يروي زِرّ بن حبيش: «قال لي أُبَيّ بن كعب وكان يقرأ سورة الأحزاب، قال قلت: ثلاثا وسبعين آية.[73] قال: قط، قلت: قط. قال: لقد رأيتها وإنها لتعدل البقرة، ولقد قرأنا فيها قرأنا فيها: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم.»[74] أما المثال الثالث فهو حديث يرويه أنس بن مالك يخبرنا فيه عن قرآنٍ غير موجود في مُصحف عثمان ويقول: «أُنزل في الذين قُتلوا ببئر مَعُونَة قرآنٌ قرأناه ثم نُسخ

(70) السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص 365 – 379.

(71) السيوطي، **الإتقان**، ج 1، ص 129.

(72) مالك بن أنس، **الموطأ**، ج 2، ص 824.

(73) صيغة الحديث هنا غير واضحة. في رواية أخرى للحديث يقول زِرّ بن حبيش أن أبَيًّا سأله: كم تقرأون الأحزاب؟ ويجيبه زِر: بضعا وسبعين آية. ويقول أُبَيّ: قد قرأتها ونحن مع رسول الله ... أطول من سورة البقرة.» ونلاحظ في صيغة هذا الحديث أنه لا يذكر آية الرجم. الفارسي، **الحجة**، ج 2، ص 32.

(74) الحاكم، **المستدرك**، ج 4، ص 400.

بعد». وقد بقيت في ذاكرة أنس جملة من هذا القرآن تقول: «بلِّغوا قومنا أن قد لقينا ربَّنا فرضِي عنَّا ورضينا عنه».[75]

10

لا ريب أن التحدي الأكبر الذي واجه لجنة زيد كان ترتيب المادة القرآنية التي بحوزتهم لسورٍ ثم ترتيب السور لآيات. ولقد انتبه البعض أن الفرق الجوهري بين جمع أبي بكر وجمع عثمان أن الأول كان جمعا «في موضع واحد»، أو بتعبير آخر «تجميعا» للمادة من غير ترتيب وتنسيق، أما الثاني فقد اقتضى التنسيق وكانت ثمرته مصحفا واحدا «مرتبا لسوره».[76] ولكن كيف رُتِّبت السور والآيات؟ هل كان ذلك عملا «توقيفيا» أم «اجتهاديا»؟

تباين الرأي بصدد هذه المسألة. دعنا في البداية ننظر لترتيب السور. نقرأ في خبر أن ابن عباس سأل عثمان: «ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني وإلى براءة [التوبة] وهي من المئين فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتموهما في السبع الطوال؟» وردّ عثمان قائلا: «كان رسول الله ... تنزل عليه السورة ذات العدد، فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول: ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا، وكانت الأنفال من أوائل ما نزل بالمدينة وكانت براءة من آخر القرآن نزولا وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت أنها منها، فقبض رسول الله ... ولم يبين لنا أنها منها، فمن أجل ذلك قرنت بينهما ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتها في السبع الطوال.»[77] إن اعتراض ابن عباس يقوم على حجّة واضحة وبسيطة، فعلى ضوء خطة الترتيب التنازلي للسور في المصحف العثماني الذي يبدأ بطوال السور ثم يتدرج للأوساط إلى أن ينتهي بقصارها فإن سورتَي الأنفال والتوبة يجب ألا تكونا في موضعهما الحالي. ولقد شرح عثمان أساس قراره، ولكن الملاحظ أن قراره اقتضى إجراء

---

(75) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 416. انظر ايضا ‹باب ما رفع من القرآن بعد نزوله ولم يثبت في المصحف› في ابن سلام، **فضائل القرآن**، ج 2، ص 146 – 155. نلاحظ في حديث أنس قوله «ثم نُسخ بعد»، وهي عبارة مُشْكِلة إذ أن القرآن الذي يحكي عنه يتناول حادثة خبرية وليس من الواضح لماذا يُنسخ مثل هذا القرآن طالما أن الواقعة التاريخية صحيحة. ومن الواضح أن العبارة وردت في حديث أنس من باب تبرير سقوط هذا القرآن. بيد أن مثل هذا التبرير مردود بواقع القرآن نفسه الذي جُمع في المصحف والذي يحوي المنسوخ أيضا. إن القرآن الذي يتحدّث عنه أنس لم يسقط لأنه منسوخ وإنما لأن المُصحف الذي بين أيدينا غير مكتمل.

(76) السيوطي، **الإتقان**، ج 1، ص 131.

(77) المصدر السابق، ج 1، ص 132 – 133.

استثنائيا وهو سحب صيغة البسملة من أول سورة التوبة، مما يوحي بضرورة التعامل مع السورتين كوحدة أو سورة واحدة، وهو ما حاول تبريره على أساس أن قصتيهما متشابهتان. وعلى ضوء ما قاله عثمان ذهب البيهقي إلى أن ترتيب جميع السور توقيفي إلا الأنفال والتوبة،[78] وهو رأى ظاهر التعسف إذ ليس من الواضح ما الذي يمنع من أن تكون باقي السور مثل هاتين السورتين من حيث أنها خضعت لاعتبارات لجنة زيد في ترتيبها، وخاصة عندما نأخذ في الحِسبان أن ترتيب السور يتباين في المصاحف المختلفة رغم أنها كلها تدّعي أنها مأخوذة مباشرة من محمد.[79] ولقد رأى أبو الحسين بن فارس معقولية هذا الافتراض، فقال: «جمع القرآن على ضربين: أحدهما تأليف السور، كتقديم السبع الطوال وتعقيبها بالمئين، فهذا الضرب هو الذي تولته الصحابة وأما الجمع الآخر وهو جمع الآيات في السور فهو توقيفي تولاه النبي ... »[80]

ويمكننا أن نقول نفس الشيء عن ترتيب الآيات. إن الجمع التوقيفي للآيات الذي يتحدّث عنه ابن فارس أعلاه افتراض واهٍ، ويبلغ قمة ضعفه عندما يعبّر عن نفسه بلغة الخيال الإسلامي في أحاديث مثل الحديث المنسوب لعثمان بن أبي العاص الذي يقول فيه: «كنت جالسا عند رسول الله ... إذ شَخَصَ ببصره ثم صوّبه ثم قال: أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآية هذا الموضع من هذه السورة ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى﴾ [90:16، النحل] إلى آخرها.»[81] إن عمل لجنة زيد على مستوى الآيات كان بالدرجة الأولى عملا ذا طبيعة تحريرية، وهو بهذه الصفة لم يقتصر على توحيد القراءة فحسب وإنما شمِل أيضا ترتيب مجموع القرآن بالقدر الذي يجعله نصّا مترابطا ومتّسقا قدر الإمكان رغم واقع إنشائه كشَذَرات نصيّة مجزّأة أنتجتها ظروف مختلفة على مدى نيف وعشرين عاما.[82] وبينما

---

(78) انظر المصدر السابق، ج ، ص 138.

(79) حول ترتيب مُصحفَي أُبّي وابن مسعود مثلا انظر المصدر السابق، ج 1، ص 139 – 141. انتبه الباقلاني لهذه النقطة عندما قال في مَعْرِض مناقشته لهذه المسألة إنه لا يجوز لأحد أن يقول «إنما ترك رسول الله ... التأليف والترتيب في الأنفال وبراءة فقط، وأوجبه ونصّ عليه في غيرها.» **الانتصار**، ج 1، ص 282.

(80) الزركشي، **البرهان**، ج 1، ص 331.

(81) السيوطي، **الإتقان**، ج 1، ص 133.

(82) يقول السيوطي إن القرآن: «نزل إلى سماء الدنيا ليلة القدر جملة واحدة. ثم نزل بعد ذلك منجما في عشرين سنة أو ثلاثة وعشرين أو خمسة وعشرين على حسب الخلاف في مدة إقامته ... بمكة بعد البعثة.» المصدر السابق، ج 1، 89.

أنه من المعقول أن نفترض أن محمدا ترك بعض الوحدات، خاصة أقدم الوحدات المكية، كوحدات مستقلة أصبحت سورا، إلا أن الأرجح أن الترتيب النهائي لمجموع جسم الآيات التي وصلت للجنة زيد كوحدات شفوية أو شَذَرات مكتوبة كان عملا اجتهاديا للّجنة وكان في الواقع إنجازها الأكبر.

وعَكَسَ نصّ لجنة زيد أثرَ الذاكرة وتضارباتها على أكثر من مستوى، ومن أبرزها مستوى الظاهرة التي أدخل علماءُ القرآن فيما بعد بعضَ مادتها في ذلك الفرع من الدراسات القرآنية الذي اسموه علم «المتشابه اللفظي». وللتدليل على الظاهرة سنسوق ستة أمثلة تتدرج في مراتب تشابهها واختلاطها على الذاكرة.

المثال الأول يتصل بالتنكير والتعريف حيث نجد أن كلمة «الحقّ» المعرّفة في تعبير «ويقتلون النبيين بغير الحقّ» في الآية 2: 61 (البقرة) تصبح نكرة في جملة «ويقتلون الأنبياء بغير حقّ» في الآية 3: 112 (آل عمران).[83] وفي المثال الثاني نأخذ الإدغام، فعبارة «ومن يُشاقّ» في الآية 59: 4 (الحشر) حيث يرد الفعل بالإدغام تصبح في الآية 4: 115 (النساء) والآية 8: 13 (الأنفال): «ومن يُشاقِق» بفكّ الإدغام.[84] ومثالنا الثالث نجده في أماكن عديدة وهو إبدال الحرف بحرف غيره، وهكذا فإن تعبير «ما أُنْزِل إلينا» في الآية 2: 136 (البقرة) مثلا يصبح «ما أُنْزِل علينا» في الآية 3: 84 (آل عِمران).[85] أما مثالنا الرابع فيتعلق بعكس اللفظ أو العبارة، فنجد مثلا أن تعبير «وادخلوا الباب سُجَّدا وقولوا حِطّةٌ» في الآية 2: 58 (البقرة) ينعكس ليصبح «وقولوا حِطّةٌ وادخلوا الباب سُجّدا» في الآية 7: 161 (الأعراف).[86] ويتعلّق مثالنا الخامس بسقوط عنصر، فمثلا نقرأ في الآية 23: 45 (المؤمنون): «ثم أرسلنا موسى وأخاه هارون بآياتنا وسلطان مبين» ثم نقرأ في الآية 40: 23 (غافر) «ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين» حيث نجد أن تعبير «وأخاه هارون» قد سقط.[87] أما مثالنا السادس والأخير فيتعلّق بإبدال كلمة بأخرى، وهكذا نقرأ في الآية 3: 47 (آل عِمران): « قالت رب أَنَّى يكون لي ولد» ونقرأ نفس الجملة في الآية 19: 20 (مريم) بصيغة «قالت أَنَّى يكون لي غلام».[88] وعندما نتأمل هذه الأمثلة وغيرها مما يقع في بابها

(83) الزركشي، **البرهان**، ج 1، ص 219.
(84) المصدر السابق، ج 1، ص 223.
(85) المصدر السابق، ج 1، ص 221.
(86) المصدر السابق، ج 1، ص 207.
(87) المصدر السابق، ج 1، ص 213.
(88) المصدر السابق، ج 1، ص 222.

فإننا نرى فيها الالتباسات الطبيعية والمتوقعة للذاكرة الشفاهية، وهي التباسات لا ريب أن لجنة زيد كانت تدركها كل الإدراك واجتهدت ما وسعها الاجتهاد أن تتوافق وتتعايش معها، خاصة عندما لا تعكس اختلافا جوهريا يمسّ المعنى.

وما نلاحظه أن تضاربات الذاكرة التي أوردنا أمثلتها أعلاه تنشأ في سياق ما يمكن أن يوصف بالتطابق غير التام بين الآيات أو بين مقاطع منها. إلا أن ثمة أمرا آخر يستوقفنا وهو مجموعة من الآيات المتطابقة تطابقا تاما إما في نفس السورة أو في سور مختلفة. كيف نفسّر تكرار هذه الآيات المتطابقة؟

لا يوجد في تقديرنا تفسير أو حكم واحد من الممكن أن ينطبّق على كل الآيات المتطابقة. فإذا نظرنا لسورة الرحمن (55) مثلا والتكرار المنتظم للآية «فبأي آلاء ربكما تكذِّبان» فمن الواضح أننا بإزاء تكرار مقصود هو جزء من أسلوب وبنية السورة وأنه يقع هنا كإيقاع متردّد منتظم ولا ينفصل الأثر الذي يُحدثه في نفس السامع بالطبع عن المعنى الذي تريد الآية أن تنقله. إلا أن هذا النمط من التكرار وبهذه الوتيرة فريدٌ ولا نجده إلا في سورة الرحمن.

وعندما ننظر للنمط العادي والمألوف من تكرار التطابق فإننا غالبا ما نجد أنفسنا في منطقة ملتبسة. فإذا أخذنا مثلا مثال الآية 2: 134 والتي تقول: «تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون» (البقرة) فإننا نجد أنها تتكرّر في الآبة 2: 141. وما نلاحظه هو تشابه موضوعَي الآيتين اللتين تسبقان الآيتين المتكررتين إذ تتحدّث كلاهما عن إبراهيم وذريته. وهكذا نجد أنفسنا أمام احتمالين: احتمال أن يكون التكرار وسيلة أسلوبية بهدف تكثيف الأثر، واحتمال أن يكون التكرار تضاربا في الذاكرة نتيجة تشابه موضوعَي الآيتين السابقتين.

والتكرار التطابقي يقع في الكثير من الحالات على مستوى آيات قصيرة (مثلا «أفبعذابنا يستعجلون» في الشعراء 26: 204، والصافات 37: 176، و«إن هو إلا ذكر للعالمين» في سورة ص 38: 87، والتكوير 81: 27). ومثل هذا التطابق وبالنسبة التي يقع بها في القرآن ليس بالأمر المستغرب على ضوء الخواص الأسلوبية للمنشيء من ناحية، وحقيقة أن إنشاء القرآن استغرق نيفا وعشرين عاما.

قلنا أعلاه إن الترتيب النهائي للآيات كان على الأرجح من عمل لجنة زيد وإن هذا الترتيب وقع في الغالب في إطار وحدة أكبر هي الشَّذْرة. وفي تقديرنا أن أكبر تحدٍّ واجه اللجنة بشأن ترتيب الآيات في إطار السور هو تلك الآيات التي تمثّل شَذَرات مستقلة طافية: أين من الممكن وضع مثل هذه الآيات في مكان ما من المصحف من غير الإخلال باتساقه وتماسكه ووحدته الموضوعية؟ دعنا نأخذ أربعة أمثلة على المشكلة.

مثالنا الأول هو الآية الأولى في سورة الإسراء التي تقول: «سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير» (17: 1). وعندما ننتقل للآية التالية فإننا نفاجأ بموضوع مختلف ينقلنا لجو مختلف إذ نقرأ: «وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل ألا تتخذوا من دوني وكيلا» (17: 2). إن واقع الأمر أن لجنة زيد لم تجد إلا آية واحدة في مادتها عن موضوع الإسراء، وأن الأرجح أنها قررت أن جلال الحدث الذي تشير له الآية يقتضي وضعها في مفتتح سورةٍ بدلا من وضعها في جسمها. ولكن ما الذي حكم اختيار الآية التالية تحديدا بعد آية الإسراء؟ إن الأرجح أن اللجنة رأت في المكانة المركزية لموسى في القرآن خيطا يبرّر وضع مادة متصلة به بعد الآية الأولى، وهي مسألة انتبه لها بعض المفسرين لاحقا.[89]

ومثالنا الثاني هو الآيات 2: 25 – 28 من سورة البقرة التي تقول: «وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابها ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون * إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين * الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون * كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون». إن ما نلاحظه هنا أننا بإزاء سلسلة من الآيات الطافية وقد تجاورت من غير أن تربطها وحدة موضوعية، وأن قراءتنا لها هي قراءة انتقال من موضوع لموضوع آخر منفصل.

ومثالنا الثالث يتعلّق بمشكلة الفواصل التي واجهتها اللجنة أحيانا في تقسيمها لبعض الشَّذَرات. دعنا نمثّل لذلك بآيتين أخريين من سورة البقرة هما الآيتان 2: 219 – 220 حيث نقرأ: «يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس

---

(89) لم يحفل الطبري أو الزمخشري أو الطبرسي بهذا الانتقال المفاجىء من الآية الأولى للآية الثانية، إلا أن الرازي انتبه لضرورة تبريره فقال في تفسيره للآية الثانية: «ذكر الله تعالى في الآية الأولى إكرامه محمدا ... بأن أسرى به، وذكر في هذه الآية أنه أكرم موسى ... قبله بالكتاب الذي أتاه ... » (**التفسير الكبير**، ج 20، ص 154). وهي نقطة يؤكّد عليها ابن كثير بوضعها في إطار نمط عام فيقول: «لما ذكر أنه أسرى بعبده محمد ... عطف بذكر موسى عبده وكليمه أيضا، فإنه تعالى كثيرا ما يقرن بين ذكر موسى ومحمد ... وبين ذكر التوراة والقرآن.» **تفسير القرآن العظيم**، ج 5، ص 45 – 46.

وإثمهماَ أكبر من نفعهما ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون * في الدنيا والآخرة ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم إن الله عزيز حكيم». وما نلاحظه هنا في الحال هو التداخل بين الآيتين الذي يجعل بداية الآية الثانية لا علاقة لها بمعنى ما يليها من كلام. إن التقسيم الطبيعي لهاتين الشَّذَرتين على أساس تسلسل المعنى هو:

– يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهماَ أكبر من نفعهما

– ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو

– كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة

– ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم إن الله عزيز حكيم

إلا أن إجراء اللجنة بختم الآية الأولى بعبارة «لعلكم تتفكرون» له اعتباره وهو الاتّساق مع الأسلوب القرآني إذ أن عبارة «يبين لكم الآيات لعلكم تتفكرون» تتكرر في نهاية الآية 2: 266 في نفس السورة، بينما ترد عبارة «أفلا يتفكرون» كفاصلة في الآية 6: 50 (الأنعام)، وترد لفظة «يتفكرون» كفاصلة عشر مرات. أما عبارة «في الدنيا والآخرة» فإنها تتكرر ثلاث عشرة مرة، كلها في جسم الآيات ما عدا هذه الآية حيث تقع في بدايتها. وهكذا فإن اللجنة كرهت ختم الآية الأولى بعبارة «في الدنيا والآخرة» وأزاحتها لبداية الآية التالية رغم شذوذ مثل هذه البداية ووكلت الأمر لتمييز المخاطَبين وأنهم سيرون أن العبارة المنزاحة تتّصل في معناها بما قبلها، وهذا بالضبط ما ارتآه المفسرون فيما بعد.

أما مثالنا الرابع فيتعلق بإجراء عكسي وهو تجزئة الشَّذْرة وقَسْمها بحيث تتوسط قسميها مادةٌ أخرى مستقلة. وهكذا نقرأ في العنكبوت: «وإبراهيم إذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون * إنما تعبدون من دون الله أوثانا وتخلقون إفكا إن الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقا فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه واشكروا له إليه ترجعون» (29: 16 – 17). وتنتقل السورة بعد ذلك لمجموعة من ست آيات ذات نظم سجعي مختلف وتتعلق بالزجر التقليدي للمشركين، ثم تعود لخيط إبراهيم فنقرأ: «فما كان جواب قومه إلا أن قالوا اقتلوه أو حرِّقُوه فأنجاه الله من النار إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون * وقال إنما اتخذتم من دون الله أوثانا مودة بينكم في الحياة الدنيا ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا ومأواكم النار وما لكم من ناصرين»

(24 – 25). وفي تقديرنا أن مشكلة اللجنة لم تكن شَذْرة إبراهيم إذ أنها متماسكة وجزء من الشَّذْرة المتماسكة التي تليها عن قصة لوط، وإنما كانت شَذْرة الآيات الستّة التي ربما رأت اللجنة أن الآية التي تتصدّرها («وإن تكذبوا فقد كذب أمم من قبلكم وما على الرسول إلا البلاغ المبين» (18))[90] متداخلة مع صوت إبراهيم، وبالتالي من المناسب وضعها في هذا المكان.

11

عندما أكملت لجنة زيد إنجاز مهمتها الجسيمة قدّمت لعثمان مصحفا آمن أصحاب الدين الجديد أنه يجمع بين دفَّتيه كلمات الله النهائية والخاتمة لكل البشرية منذ لحظتها تلك وإلى «يوم الدين». ولكن ماذا عن طبيعة ومكانة هذا المصحف بإزاء ما يقوله القرآن عن «كلمات الله» في آية الكهف التي تقول: «قل لو كان البحر مِدادا لكلمات ربي لنَفِد البحرُ قبل أن تَنْفَد كلماتُ ربي ولو جئنا بمثله مددا» (18: 109)، أو آية لقمان التي تقول: «ولو أنَّما في الأرض من شجرةٍ أقلامٌ والبحرُ يَمُدُّه من بَعْدِه سبعةُ أبحرٍ ما نَفِدَت كلماتُ الله إن الله عزيز حكيم» (31: 27)؟ إن ما تشير له هاتان الآيتان هو مستوى ما يمكن أن يوصف باللاتناهِ في الكلام الإلهي، بمعنى أن علم الله وكلماته غير متناهية. ونلاحظ اعتماد الآيتين على الكم والعدد وعلى تكثير العدد — وهكذا يصبح البحر في آية الكهف سبعة أبحر في سورة لقمان. إلا أن فكرة اللاتناهِ لا يمكن التعبير عنها باستخدام فكرة العدد مهما اتّسع هذا العدد وتضخّم.[91]

إن فكرة لاتناه الكلام الإلهي هذه لم تكن أصلا شاغلا من شواغل الصحابة إذ أن ما تلقوه من محمد كان كلاما متناهيا له بداية بدأت بدعوته ونهاية انتهت بوفاته، وكان هذا الكلام هو ما اجتهدوا ونجحوا في جمعه في مصحف ذي عدد محدّد متناه من الكلمات.[92]

(90) ترد عبارة «وما على الرسول إلا البلاغ المبين» في النور (24: 54) وعبارة «وما على الرسول إلا البلاغ» في المائدة (5: 99)، وكلتاهما تشيران لمحمد.

(91) يقول الرازي في شرحه لآية لقمان: «وقوله ‹سبعة› ليس لانحصارها في سبعة، وإنما الإشارة إلى المدد والكثرة ولو بألف بحر، والسبعة خُصصت بالذكر من بين الأعداد، لأنها عدد كثير يحصر المعدودات في العادة ... » (**التفسير الكبير**، ج 25، ص 158). وقول الرازي لا يحلّ مشكلة العبارة القرآنية إذ أنه لا يخرج من دائرة العدد والكم.

(92) يقول الزَّرْكَشي إن أبا بكر بن مهران المقرىء قال: «وعدد سور القرآن مائة وأربع عشرة سورة – وقال – بعث الحجّاج بن يوسف إلى قرّاء البصرة، فجمعهم واختار منهم الحسن

تحكي المصادر أن عثمان عندما عُرِض عليه المصحف وجد فيه شوائب بعض المفارقات النحوية (أو «حروفا من اللحن» بتعبير عِكْرِمة) ونُسب إليه قوله: «لا تغيروها فإن العرب ستغيّرها، أو قال: ستعربها بألسنتها. لو أن الكاتب من ثقيف والمملي من هذيل لم توجد فيه هذه الحروف.»[93] وعما يمكن أن يُعتبر أهمّ ردّ فعل لتثبيت هذا اللحن في مصحف لجنة زيد نقرأ أن عروة بن الزبير قال: «سألت عائشة عن لحن القرآن ‹إن هذان لساحران› [36:20، طه] وعن قوله ‹والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة› [162:4، النساء]، وعن قوله ‹والذين هادوا والصابئون› [62:5، المائدة]، فقالت يا ابن أختي هذا عمل الكتّاب أخطأوا في الكتاب.»[94] وهكذا ورغم أن الإنجاز الكبير لحفظ «كلام الله» تحقّق إلا أنه لم ينجُ نجاة تامة من الخطأ البشري.

بعد إجازة إنجاز لجنة زيد تمّ نسخ المصحف الإمام ونُسِخَت منه مصاحف الأمصار التي بُعثت للمراكز الكبرى.[95] ولقد وقع في هذه المصاحف ما يقع عادة في أغلب الأعمال المنسوخة من اختلافات طفيفة.[96] إلا أن نظر عثمان تعلّق باختلافات أخرى رآها أشدّ خطرا وهي الاختلافات بين مصحفه والمصاحف الأخرى التي بأيدي الناس فوجّه بحرق كل المصاحف والصحف الأخرى علّ ذلك يحقق تلك الرغبة العميقة التي عبّر عنها حُذَيفة بن اليَمان بألا تختلف أمة المسلمين الوليدة الفتية اختلاف اليهود والنصارى.[97]

البصري، وأبا العالية، ونصر بن عاصم، وعاصما الجَحدري، ومالك بن دينار ... وقال: عُدُّوا حروف القرآن، فبقوا أربعة أشهر يَعُدُّون بالشعير فأجمعوا على أن كلماته سبع وسبعون ألف كلمة وأربعمائة وتسع وثلاثون كلمة، وأجمعوا على أن عدد حروفه ثلاثمائة ألف وثلاثة وعشرون ألفا وخمسة عشر حرفا.» **البرهان**، ج 1، ص 347.

(93) ابن سلام، **فضائل القرآن**، ج 2، ص 171.

(94) السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص 235.

(95) أُخْتُلف في عدد المصاحف التي بُعثت للآفاق. والمشهور أنها خمسة، إلا أن البعض قالوا إنها أربعة، وذهب البعض أنها سبعة بُعثت إلى مكة والشام واليمن والبحرين والبصرة والكوفة وبقي مُصحف في المدينة. **السيوطي**، الإتقان، ج 1، ص 132.

(96) لتفصيل الاختلافات بين مصاحف الأمصار التي نسخت من المصحف الإمام انظر السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص 253 – 280، والداني، **المقنع**، ص 571 – 615.

(97) لو صحّ الخبر الذي يثبته السجستاني في **كتاب المصاحف** فإن مُصحف عثمان مرّ بأخطر أزمة عندما انفجرت الثورة ضده قبيل مقتله. فعندما نزل أهل مصر خارج المدينة بعث عثمانُ عليّا إليهم ليسألهم عن أسباب نقمتهم عليه. وكان أول سبب ذكروه لعثمان هو قولهم إن

بيد أن حرق عثمان هذا للمصاحف استثنى صحف حفصة، وهو استثناء لم يدم طويلا إذ يحكي ابن شهاب أنه عندما أصبح مروان بن الحكم أميرا للمدينة «أرسل إلى حفصة يسألها عن الصحف ليحرقها وخشي أن يخالف بعض الكتاب بعضا فمنعته إياها ... فلما توفيت حفصة أرسل إلى عبد الله بعزيمة ليرسلن بها، فساعة رجعوا من جنازة حفصة أرسل بها عبد الله بن عمر إلى مروان ففشاها وحرقها مخافة أن يكون في شيء من ذلك اختلاف لما نسخ عثمان ... »[98] وهكذا ضَمَنَ مروان بفعله هذا إبادة أقدم صحف للقرآن التي ربما كُتب بعضها بين يدَي محمد نفسه، وأصبح مُصحف عثمان وثيقة لا تنال من مكانتها وثيقة أخرى. ولم يكن حظّ مُصحف أُبَيّ على ما يبدو بأفضل من حظّ مُصحف حفصة، إذ نقرأ في خبر أن ناسا من أهل العراق قدموا للمدينة وقابلوا ابنه محمدا وطلبوا منه أن يخرج لهم مصحف أبيه إلا أنه أخبرهم أن عثمان قبضه.[99] وليس من الواضح متى وضع عثمان يده على مصحف أُبَيّ ولكن ليس من المستبعد أنه كان ضمن ما أُحرق.

وإذا قبلنا ما يحكيه الأخباريون فإن المُصحف العثماني نفسه خضع لسلطة الدولة وامتدت يدها له بالتغيير. ففي خبر منسوب لعوف بن أبي جميلة أن الحجّاج بن يُوسُف (ت 95/ 714) «غيّر في مصحف عثمان أحد عشر حرفا».[100] وعندما نحلّل هذه التغييرات حسبما وصلتنا أخبارها فإننا نجد أنها على ثلاثة ضروب:

1. تغيير ذو طبيعة لهجية: حيث غيّر مثلا كلمة «ظَنِين» إلى «ضنِين» (81: 24، التكوير).

2. تغيير ذو طبيعة ترادفية: حيث غيّر مثلا كلمة «ينشركم» إلى «يسيركم» (10: 22، يونس).

3. تغيير أملته الملاءمة المنطقية: حيث غيّر مثلا تعبير «قل لله» الذي يرد متتاليا في الآيات 85 و87 و89 من سورة المؤمنون (23) لتعبير «قل الله» في الآيتين 87 و89.[101]

عثمان «محا كتاب الله». وكان ردّ عثمان على هذا الاعتراض: «أما القرآن فمن عند الله إنما نهيتكم لأني خفت عليكم الاختلاف فاقرأوا على أي حرف شئتم ... » (ص 244). ولكن ورغم تراجع عثمان هذا، والذي كان على الأرجح مؤقتا وبغرض تهدئة مشاعر الثوار وكسب الوقت، فإن المُصحف العثماني بقي ولم يكن باعث نقمة ضد أي من الخلفاء بعده.

(98) السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص 203.

(99) المصدر السابق، ص 25.

(100) المصدر السابق، ص 49.

(101) بصدد زيادة الألف هذه قال عاصم الجَحْدري «وأول من زاد هاتين الألفين نصر

ولقد كانت اللحظة الرمزية لاجتماع المسلمين وتوحّدهم حول مصحف عثمان هي اللحظة التي ذكرناها أعلاه عندما أحرق عثمان صحف القرآن التي بأيدي الناس. وكان مصعب بن سعد أحد الذين حضروا تلك اللحظة، وحكى عنها قائلا: «أدركت الناس متوافرين حين حرق عثمانُ المصاحفَ فأعجبهم ذلك وقال لم ينكر ذلك منهم أحد.»[102] ورغم أن البعض لم يسعدهم حينها ما فعله عثمان وأخفوا مصاحفهم وكتموها (أو غَلّوها على حد تعبير ابن مسعود)، إلا أن كلام مصعب صحيح في وصف الواقع العام، إذ لا شك أن المسلمين رأوا في إجراء عثمان ما يجمعهم ويوحّدهم ويقيهم شرّ الخلاف الذي وقع فيه اليهود والنصارى. ولقد عبّأ عثمانُ والذين خلفوه سلطةَ الدولة وجبروتها وقهرها وحشدوا كل ذلك لفرض «المُصحف الإمام» وتوحيد قراءة القرآن.[103] ولقد تحقّق هذا وإلى حدّ كبير بنجاح منقطع النظير وأضحى مُصحف عثمان هو «القرآن» الذي يؤمن المسلم بصحته واكتماله وسلامته التامة لأن الله صانه من التحريف، وهو النصّ الذي يتعبّد به في صلاته متقرّبا إلى الله مخاطبا له.

ابن عاصم الليثي.» (الداني، **المقنع**، ص 218). وقد كان نصر بن عاصم من أئمة قرّاء البصرة وقرأ بقراءته أهل البصرة. وواقع أن التغييرات المنسوبة للحجّاج قد دخلت كلها المُصحف العثماني الذي بين أيدينا ما عدا هذا التغيير يوحي بصدق ما ذهب إليه الجحدري وأن هذا التغيير لم يكن ضمن التغييرات التي أحدثها الحجّاج. لمجموع هذه التغييرات انظر السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص 280 – 282.

(102) السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص 178.

(103) من أمثلة التمرد النادر على القراءة بالمُصحف العثماني قصة محمد بن أحمد بن شَنَبُوذ (ت 723/ 939) والذي كان من مشاهير القرّاء وأعيانهم. وحُكى عنه أنه كان «يُقرىء الناس ويقرأ في المحراب بحروف يخالف فيها المُصحف، مما يُروى عن عبد الله بن مسعود، وأُبَيّ بن كعب، وغيرهما مما كان يُقرأ به قبل جمع المُصحف الذي جمعه عثمان بن عفان، ويتّبع الشواذ فيقرأ بها، ويجادل، حتى عظم أمرُه وفحُش، وأنكره الناس. فوجه السلطان فقُبض عليه ... وحُمل إلى دار الوزير ... وأُحضر القضاة والفقهاء والقرّاء وناظره – يعني الوزير – بحضرتهم، فأقام على ما ذُكِر عنه ونصره، واستنزله الوزير عن ذلك فأبى أن ينزل عنه، أو يرجع عما يقرأ به من هذه الشواذ المُنكرة التي تزيد على المُصحف وتُخالفه، فأنكر ذلك جميعُ من حضر المجلس، وأشاروا بعقوبته ومعاملته بما يضطره إلى الرجوع. فأُمر بتجريده وإقامته بين الهنبازين وضربه بالدُّرة على قفاه، فضُرب نحو العشرة ضربا شديدا فلم يصبر، واستغاث وأذعن بالرجوع والتوبة فخلي عنه، وأُعيدت عليه ثيابه واستُتيب، وكُتب عليه كتابٌ بتوبته وأُخذ فيه خطه بالتوبة.» البغدادي، **تأريخ مدينة السلام**، ج 8، ص 104.

لا ريب أن مصعبا بن سعد والجمع المتوافر الذي شهد معه حرق المصاحف أحسوا بالخصوصية التاريخية للحظتهم تلك. إلا أنهم لم يعلموا لحظتها، وما كان من الممكن أن يعلموا، أن كتابهم الموحَّد لن يوحّدهم كما كانوا يطمحون ولن يجنّبهم شرّ الاختلاف وتكفيرهم لبعضهم البعض وسفكهم لدماء بعضهم البعض، وأن سيرتهم في قابل تاريخهم لن تختلف عن سيرة سائر أهل الكتاب.

2

المصدر

1

قلنا في الفصل الأول إن المؤمنين الأوائل الذين صدّقوا محمدا وقبلوا دعواه بالنبوة دخلوا في واقع الأمر في «تعاقد إيماني» معه استند على «بنية إيمانية» موروثة وذات وجود سابق على لحظتهم التاريخية. وقلنا إن المؤمنين قبلوا بأن القرآن الذي كان محمدٌ يتلوه عليهم هو «كلام الله»، وتعرّضنا لواقع أن النظرية الإسلامية ميّزت فيما بعد بين لفظ القرآن ومعناه، وأن ثلاثة اتجاهات برزت في مَعْرِض هذا التمييز: اتجاه ينسب اللفظ والمعنى كليهما للإله، واتجاه يسبغ على المَلَك–الواسطة دورا فاعلا وينسب له اللفظ، واتجاه يخلع الدور الفاعل على محمد وينسب له اللفظ. وقلنا إن الاتجاه الأول هو الذي ساد وأصبح أساس العقيدة الإسلامية فيما يتّصل بطبيعة القرآن.

وفي مقابل ثلة المؤمنين الأوائل في مكة كانت هناك الأغلبية الوثنية التي لم تقبل الادعاء النبوي ورأت أن ما يقوله محمد هو كلامه. وهذا الموقف لخّصته المقالة المنسوبة للوليد بن المغيرة التي يرد نصّها في آية سورة المدثّر: «إن هذا إلا قولُ البشر» (74: 25). وكما لاحظنا في الفصل الأول فإن هذه المقالة مع إقرارها بالتأثير الساحر لأسلوب القرآن إلا أنها لم ترَ في ذلك ما لا يستطيع البشر إتيانه.

كيف حاول محمد إقناع المكيين أن القرآنَ كلامُ الله وليس بكلامه؟ دخل محمد في «تحدٍّ كلامي» معهم تعكسه بعض آيات هذه الفترة. وهكذا نقرأ في سورة هود: «أم يقولون افتراه قل فأتُوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين» (11: 13)، ونقرأ في سورة البقرة:

«وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتُوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين» (2: 23).[1] ولقد ناقشنا هاتين الآيتين قبلا ووصفنا تحدي سورة هود بأنه في الطرف الأعلى وتحدي سورة البقرة بأنه في الطرف الأدني، ورجّحنا أن الأصل هو تحدي الطرف الأعلى وأن وجود الآيتين عكس تضاربا في ذاكرة المسلمين الأوائل نشأ عن خلاف بين من تمسكّوا بآية الطرف الأعلى بينما أن من تمسكوا بآية الطرف الأدني رأوا أن الإعجاز كافٍ على مستوى سورة واحدة إذ أن هذا يجعله أظهر وأوكد، وخلُصنا إلى أن لجنة المصحف لم تحسم الخلاف واحتفظت بالصيغتين.[2]

إلا أن فكرة التحدي هذه تحمل في أحشائها تناقضا إذ أنها تصطدم بالمنطق الديني الذي لا يقبل أصلا وضع الإله في مصاف الإنسان، ولذا فإن القرآن يلجأ لإجراء غريب يتمثّل في إعلان التحدي ثم إعلان استحالة تنفيذه في نفس الوقت. وهكذا فإن آية البقرة أعلاه تعقبها الآية «فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أُعِدَّت للكافرين» (2: 24)، وهي كما نرى تستدرك التحدِّي لتقرِّر المبدأ الديني الجوهري وهو عجز البشر الأصيل عن مجاراة الإله. وهذا العجز لا يقتصر على البشر فقط وإنما يمتدّ للجهة الثانية المخاطَبة بالقرآن وهي الجن، وهكذا نقرأ: «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا» (17: 88، الإسراء).[3]

(1) آية البقرة هذه شبيهة بآية يونس التي تقول: «أم يقولون افتراه قل فأتُوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين» (10: 38). وعندما نقارن آية البقرة وآيتَي يونس وهود يتّضح لنا أنها كلها تنتمي لآية أصلية واحدة تفرّعت منها هذه الصيغ الثلاثة، وأن العنصر الذي ظلّ ثابتا هو جملة الخاتمة «من دون الله إن كنتم صادقين». ونلاحظ أن آيتَي يونس وهود متطابقتان فيما عدا أن كلمة «سورة» في الأولى تتحوّل لتعبير «عشر سور» في الثانية مع إضافة كلمة «مفتريات»، مما يجعلنا نرجّح أن هاتين الآيتين هما الأقرب للصياغة الأصلية وأن آية البقرة هي المتأخرة وإن احتفظت بالمعنى الأصلي. وبالمقابل نجد نفس المعنى في سورة الطور حيث نقرأ «أم يقولون تقوّله بل لا يؤمنون * فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين» (52: 33 –34). ومن الواضح أنه ورغم أن آية الطور تعبّر عن نفس المعنى ألا أن صياغتها تدلّ على أنها مستقلة وأن التحدي فيها ليس مباشرا كما هو الحال في آيات البقرة ويونس وهود.

(2) انظر **نبوة محمد**، ص 234.

(3) لمس الزركشي عدم معقولية تحدّي الجن فأصّر أن «التحدّي إنما وقع للإنس دون الجن، [لأن الجن] ليسوا من أهل اللسان العربي الذي جاء القرآن على أساليبه». وفي تبريره لذكرهم يقول إن القرآن فعل ذلك «تعظيما لإعجازه، لأن الهيئة الاجتماعية لها من القوة ما ليس للأفراد، فإذا

ولتبرير هذا التحدّي والدفاع عنه اعتمدت المادة التفسيرية على حجّة «الفصاحة العربية». وهي حجّة عبّر عنها الطبري خير تعبير عندما قال في الحديث عن هذا التحدّي الموجه لمشركي قوم محمد من العرب: «وإذا عجزتم عن ذلك، وأنتم أهل البراعة في الفصاحة والبلاغة والذَّرابة، فقد علمتم أن غيركم عما عجزتم عنه من ذلك أعجز.»[4] وحجّة الفصاحة هذه انحاز لها الرازي وغيرُه من بين عدّة حجج طرحها المفسرون، ويقول في ذلك: «اختلف الناس في الوجه الذي لأجله كان القرآن معجزاً، فقال بعضهم: هو الفصاحة، وقال بعضهم: هو الأسلوب، وقال ثالث: هو عدم التناقض، وقال رابع: هو اشتماله على العلوم الكثيرة، وقال خامس: هو الصَّرْف، وقال سادس: هو اشتماله على الإخبار عن الغيوب، والمختار عندي وعند الأكثرين أنه معجز بسبب الفصاحة».[5]

ومشكلةُ حجة الفصاحة تكمن في مركزيتها العربية، والتي تصبح بدورها أكثر تخصيصا وضيقا عندما تتحوّل لمركزية قرشية. وهكذا فإن هذا التحدي ما كان من الممكن أن يعني شيئا لغير الناطقين بالعربية. وسنهمل الحديث عن تحدّي الجن لأنه داخل في منطقة الخيال التي لا نستطيع الحديث عنها بدليل أو حجّة عقلية. ولا شك أن المسلمين المتأخرين الذين قدّموا حججا أخرى فعلوا ذلك لأنهم أحسوا بضعف حجّة الفصاحة ومحدوديتها، وخاصة بعد توسّع الدولة الإسلامية واعتناق الكثيرين من غير العرب للإسلام. وكان من ضمن هؤلاء إبراهيم النظّام، الشيخ المعتزلي، الذي قال بمبدأ «الصَّرْفَة» والذي ذهب إلى أن إعجاز القرآن «من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والحاضرة، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به جبرا وتعجيزا، حتى لو خلّاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظما.»[6] وهكذا وبينما يقدّم لنا القرآن فكرة

فرض اجتماع جميع الإنس والجن، وظاهر بعضهم بعضا، وعجزوا عن المعارضة كان الفريق الواحد أعجز ... » (**البرهان**، ج 2، ص 240). وما يصرّ عليه الزركشي ينطوي على مغالطة ظاهرة وأخرى ضمنية. والمغالطة الظاهرة هي نفيه لما تصرّح به الآية، أما المغالطة الضمنية فهي أن ما يلاحظه عن الجن ينطبق على كل من لا يتحدّث العربية من البشر ولذا فلا معنى لتحدّيهم أصلا.

(4) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 1، ص 200 — 201.

(5) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 17، ص 203.

(6) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج 1، ص 56 – 57. قال بالصَّـرْفة أيضا الشريف المرتضى القائل بالاعتزال وابن حزم الأندلسي وابن سِنان الخَفاجي. وذهب الشريف المرتضى إلى أنه ورغم قدرة العرب البيانية على معارضة القرآن إلا أن الله سلبهم العلوم التي يحتاجون لها لمعارضة

العجز الأصلي الذي يجعل البشر غير قادرين على الإتيان بما يماثله فإن النظّام ينطلق من فكرة القدرة الأصلية ليخلُص إلى أن هذه القدرة تتصرّف فيها الإرادة الإلهية لتصرفها عما تستطيع فعله. وهكذا، وحسب تصوّر النظّام هذا فإن الإعجاز لا يتعلق بسمة موضوعية مركوزة في القرآن نفسه، وإنما بعامل خارجي يتدخّل تدخّلا ليحمي القرآن من محاكاة البشر والإتيان بما يجاريه فصاحة.[7]

وفي واقع الأمر فإننا لا نملك دليلا على أن العرب رأوا في القرآن إعجازا في الفصاحة لا يستطيع فصحاؤهم مجاراته. وكما أشرنا فإنه وحتى في حالة الكلام المنسوب للوليد فإنه لا يدلّ على أنه رأى في الفصاحة القرآنية إعجازا يرفعها لمصاف فوق فصاحة البشر. بل ويدلّ الدليل القرآني في الواقع على أن المكيين أعلنوا أنهم قادرون على قول كلام مثل القرآن كما تخبرنا آية سورة الأنفال التي تقول: «وإذا تُتْلَى عليهم آياتُنا قالوا قد سمِعنا لو نشاءُ لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطيرُ الأولين» (8: 31). هل حاول أي من الفصحاء مجاراة القرآن في فترة صدر الإسلام والمواجهة بين محمد والمشركين في أوجها؟ إننا لا نملك دليلا على ذلك،

القرآن. وعبّر الخَفاجي عن موقف شبيه بموقف الشريف المرتضى. أما ابن حزم فقد التزم منطقَ مذهبه الظاهري الذي يقتضي عدم الخوض في تعليل الكلام الإلهي. انظر مسلم، **مباحث في علوم القرآن**، ص 63 – 64.

(7) وافق النظّامَ من المعتزلة في مسألة أن نظم القرآن غير معجز كل من عيسى بن صُبيح الملقّب بالمِرْدار وهشام الفُوَطي وعبّاد بن سليمان. وقد ذهب المِرْدار أن «الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظما وبلاغة.» (الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج 1، ص 69). أما هشام وعبّاد فقد قالا: «لا نقول إن شيئا من الأعراض يدلّ على الله سبحانه، ولا نقول أيضا إن عرضا يدلّ على نبوة النبي ... ، ولم يجعلا القرآن عَلَما للنبي [دليلا على نبوته] ... وزعما أن القرآن أعراض.» (الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج 1، ص 296). الأعراض جمع عَرَض وهو الشيء العارض الزائل الذي لا دوام له. وكان عبد القاهر الجرجاني من أكبر المعارضين لحجة الصَّرْفة انطلاقا من فهمه لطبيعة التحدّي الذي يقول إنه مطالبة بأن يأتوا بكلام على وصف معلوم لديهم، وأن هذا الوصف لابد أن يكون «وصفا قد تجدّد بالقرآن، وأمرا لم يوجد في غيره، ولم يُعرف قبل نزوله. » (**دلائل الإعجاز**، ص 386). وعلى عكس المعتزِله بنى الجرجاني نظريته عن إعجاز القرآن على نظمه وذهب إلى أن هذا هو ما بهر العرب وأعجزهم، ويمثّل لحالهم بقوله: «أرايت لو أن نبيا قال لقومه: ‹إن آيتي أن أضع يدي على رأسي هذه الساعة، وتُمنعون كلكم من أن تستطيعوا وضع أيديكم على رؤوسكم› وكان الأمر كما قال، مم يكون تعجّب القوم، أمن وضعه يده على رأسه، أم من عجزهم أن يضعوا أيديهم على رؤوسهم؟» السابق، ص 391.

وقصارى ما وصل إلينا من هذه الفترة في المجاراة القرآنية كلامٌ ركيكُ العبارة وغثٌّ منسوب لمسيلمة بن حبيب وهو كلام لا نشكّ في أنه من انتحال الأخباريين.[8]

إن الدليل التاريخي يشير إلى أن محمدا لم يقنع المشركين أن القرآنَ كلامُ الله وليس بكلامه هو، وأنهم، علاوة على ذلك، تحدّوه بأن يأتيهم بمعجزات محسوسة وملموسة ليثبت نبوته. ولقد كان ذلك أمرا طبيعيا وبديهيا، فمحمد هو صاحب الادّعاء ولذا فالبينة عليه وعليه يقع عبء الإثبات ومن حق المشركين أن يطالبوا بالدليل الذي يرونه خليقا بأن يقنعهم. وعما طالب به المشركون وردّ الفعل النبوي نقرأ في سورة الإسراء: «وقالوا لن نؤمن لك حتى تَفْجُر لنا من الأرض ينبوعا * أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتُفَجِّر الأنهار خلالها تفجيرا * أو تُسْقِط السماء كما زعمت علينا كِسْفا أو تأتي بالله والملائكة قبيلا * أو يكون لك بيت من زُخْرُف أو تَرْقَى في السماء ولن نؤمن لرُقِّيك حتى تُنْزِل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا» (17: 90 – 93).[9]

(8) مما نُسب له قوله: «والمبذرات زرعا، والحاصدات حصدا، والذاريات قمحا، والطاحنات طحنا، والخابزات خبزا، والثاردات ثردا، واللاقمات لقما، إهالة وسمنا، لقد فُضِّلْتُم على أهل الوبر، وما سبقكم أهل المدر؛ ريفكم فامنعوه، والمعترَّ فآووه، والباغى فناوئوه». الطبري، **تاريخ الطبري**، ج 3، ص 284.

(9) سبق أن قلنا عن تحدّي المشركين هذا «ورغم أن المشركين كانوا يعلمون أن محمدا لم يكن قادرا على تحقيق مطالبهم إلا أن مطالبهم لم تكن أمرا عبثيا إذ أنها كانت من جنس النبوة. فالمشركون كانوا على علم بما تنسبه اليهودية والمسيحية من معجزات وكرامات لأنبيائها، وهي أمور كان محمد نفسه يخبرهم عنها، وكانوا يدركون أن النبوة دعوى غير عادية ولذا فمن الطبيعي أن يطالبوا محمدا بأن يأتيهم بأدلة من جنس دعواه، أي بأدلة خارقة للعادة.» (**نبوة محمد**، ص 232). في تحليله لتحدّي المشركين يقول محمد أركون: «نلاحظ مطلبا نقديا يعمل من خلال التحقّق التجريبي المباشر. ونجد أيضا صورة عامة لتمييزٍ بين حالة إنسانية عادية (أكل الطعام والمشي في الأسواق) وحالة سامية لا يتم تحديدها بدقة. ويختفي أيضا التمييز بين العالم الخيالي والعالم المحسوس، بين التاريخ الأسطوري أو المقدّس وتاريخ الأحداث. إن بنية وموضوع التحدي تفترضان ثنائية ما فوق الطبيعي والطبيعي والخارق والواقعي، إلا أن هذه الثنائية تظلّ بعيدة عن تشكيل مقولات موجِّهة للفكر. إن رؤية مَلَك نذير بجانب النبي وصعود النبي للسماء والرؤية المباشرة لله وقراءة كتاب متنزِّل من السماء أصبحت مطلوبة كحقائق ملموسة يمكن أن تظهر في الحياة اليومية، مثلها مثل تفجّر ينبوع أو بيت مزخرف، إلخ، أي استمرارية للواقعي ... » (Arkoun, *Lectures du Coran*, p. 107). وما يقوله أركون

وهكذا فإن ما تميّز به موقف المشركين هو أنهم لم يتوقفوا عند لفظ القرآن وتراكيبه وإنما انصرفوا في الحال للبّ القرآن وما يقوله. فبينما كان تحدّي محمد لهم تحدّيا شكليا على مستوى اللفظ فإن تحديهم له كان تحديا موضوعيا على مستوى المعنى. ولقد برز تحدّيهم هذا في حججهم الأخرى التي أثاروها ضد التصورات التي طرحها عليهم القرآن.[10] وهكذا نلاحظ في مجموع موقف المواجهة هذا أنه وبينما أن القرآن ينطلق من مركزية لغوية ويستند عليها فإن المشركين يستندون على منطق يتعدى اللغة ويطرح مطالب واعتراضات من الممكن أن يطرحها غيرُ العرب.

ولقد رأينا أعلاه في حديثنا عن تحدي المشركين لمحمد كيف أنه وبإزاء عدم إتيانه بالمعجزات فإنه اكتفى بالتأكيد التقريري للقرآن: «قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا» (17: 93). إن ما نستطيع أن نقوله عن سجال الإعجاز هذا أنه من المحتمل أن ما وقر في ظنّ محمد في البداية هو أن «كلام الله» كافٍ في حدّ ذاته لتحقيق المعجزة وأن مجرد إلقاء «الكلام» سيحقّق ذلك المسّ الفوري والصاعق الذي عبّرت عنه آية مثل آية الحَشْر التي تقول: «لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله» (59: 21). إلا أن ذلك لم يحدث إذ رأى المشركون في محمد جانبَ عاديته البشرية ولم يروا فيه أي تميّز يجعله مبعوثا إلهيا بعد سماعهم لما تلاه عليهم. وقد أدّى فشل حجّة الإعجاز

يقرأ تحدّي المكيين على ضوء تصوّره لما يعبّر عنه وعيهم. إلا أن واقع الأمر أن مطالب المكيين لم تعكس وعيهم وإنما عكست تحدّيهم لمحمد بمنطق وعيه، وكل هذا تمّ في إطار سخريتهم منه التي تعبّر عنها آية الصافات التي تقول: «بل عَجِبْتَ ويسخرون» (37: 12).

(10) عندما نتابع خيط هذه المواجهة نجد أن الردّ القرآني على تحدّي المشركين ومحاولة إفحامهم أفضى للإعلان عن تنازل غريب نقرأ عنه في آيتَي القَصص اللتين تقولان: «فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا لولا أُوتِيَ مثل ما أُوتِيَ موسى أولم يكفروا بما أُوتِيَ موسى من قبل قالوا سِحْران تظاهرا وقالوا إنا بكل كافرون * قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أَتَّبِعْهُ إن كنتم صادقين» (28: 48 – 49). ولقد اختلف المفسرون فيما تعنيه كلمة «سِحْران» في هذا السياق وقدموا ثلاثة احتمالات: التوراة والإنجيل، أو التوراة والقرآن، أو الإنجيل والقرآن. وما نرجّحه هو رأي الذين ذهبوا إلى أن اللفظة تشير للتوراة والقرآن، وهو ترجيح يسنده سياق الكلام. وفي مواجهة إعلان المشركين كفرهم بالكتابين وما ينسبانه من قدرات سحرية للأنبياء، يأتي التحدي القرآني بأن يأتوا بكتاب من عند الله مع إعلان أن محمدا على استعداد للإيمان بهذا الكتاب إن كانوا صادقين. وغرابة هذا التحدّي القرآني هي ما يمثّله من تنازل لأنه ينطوي نظريا على تعليق مؤقّت للدعوى النبوية.

لخمودها ولتراجع في الموقف القرآني عبّرت عنه مثلا آية الأحقاف التي تقول: «أم يقولون افتراه قل إن افتريته فلا تملكون لي من الله شيئا هو أعلم بما تفيضون فيه كفى به شهيدا بيني وبينكم وهو الغفور الرحيم» (46: 8)، أو آية الأنعام التي تقول: «قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحي إليَّ هذا القرآن لأنذركم به» (6: 19، الأنعام). وهكذا نرى هنا إسقاط التحدي واكتفاء محمد بأن يَكِل أمره إلى الله ليكون شهيدا يحكم بينه وبين المشركين.

2

ورغم اختلاف موقف المؤمنين الأوائل وموقف المشركين إلا أن تجربتهم مع القرآن كانت متماثلة من حيث أن محمدا لم يقدّم لهم كتابا منجزا مكتملا. ولقد أشرنا في الفصل الأول إلى أن أبرز ما اتسم به القرآن هو سمته الظرفية الاتفاقية المفتوحة. وقد أدّى ذلك لاتّصافه بصفة الكلام «المُنَجَّم» أو المُفَرَّق. وكانت هذه في واقع الأمر أهم سمة لإنشائه، إذ أن ما جُمع وأصبح قرآنا كان في الأصل كلاما ظلّت عناصره تتتابع على تواتر محكوم بأحداث حياة محمد في معترك دعوته على مدى بضعة وعشرين عاما. ومسألة الكلام المتفرّق هذه لم تَفُتْ على المشركين وأثاروها في معرِض تشكّكهم في نبوة محمد، وهكذا نقرأ: «وقال الذين كفروا لولا نُزِّل عليه القرآنُ جُمْلَةً واحدة كذلك لنثبِّت به فؤادك ورتّلناه ترتيلا» (25: 32، الفرقان). وكان مطلبُ أن يأتي محمدٌ بكل القرآن «جُمْلَةً واحدة» شبيها بمطلب إتيان المعجزات، إذ طالب المشركون به وهم يعلمون استحالته. إلا أنه كان في نفس الوقت مطلبا مشروعا في سياق المنطق الديني الذي واجههم به محمد، إذ كانوا يعلمون بالادعاء اليهودي أن التوراة جاءت لموسى جملة واحدة، وهو ادّعاء ردّده القرآن، ولذا فقد كان من الطبيعي أن يطالبوا محمدا بأمر شبيه.(11)

(11) حول معالجتنا لهذه المسألة انظر **نبوة محمد،** ص 446 – 447. اجتهد المفسرون اجتهادا شديدا للرد على تحدّي المشركين هذا وتبرير تنجيم القرآن. ورغم أن المشركين اختفوا من مسرح التاريخ الإسلامي إلا أن الحجة التي أثاروها ظلت قائمة في مواجهات الإسلام مع اليهودية والمسيحية. وبشأن الفرق بين محمد ومن سبقوه من الأنبياء يقول الزمخشري مبرّرا تفريق القرآن: «والرسول ... فارقت حاله حال موسى وداود وعيسى ... حيث كان أمّياً لا يقرأ ولا يكتب وهم كانوا قارئين كاتبين، فلم يكن له بدّ من التلقن والتحفظ، فأنزل عليه منجماً ... » (**الكشّاف،** ج 4، ص 348) . ولقد ذهب الرازي في تبريره إلى حد إقحام جبريل وضرورة حفظ منصبه فقال: «[إن] السِّفارة بين الله تعالى وبين أنبيائه وتبليغ كلامه إلى الخلق منصب عظيم فيحتمل أن يقال إنه تعالى لو أنزل القرآن على محمد ... دفعة واحدة لبطل ذلك المنصب على جبريل ... فلما أنزله

ماذا وجد المشركون عندما سمعوا القرآن ونظروا فيه؟ وجدوا، ضمن ما وجدوا، الكثيرَ من المادة التوراتية ومادة الشرق الأدنى التي كانت معروفة لدى بعضهم، مما جعلهم يحكمون على القرآن بأنه «أساطير الأولين»، علاوة على ادِّعائهم أنهم يعرفون الأفراد الذين استقى محمدٌ معارفَه منهم — وهو ما تلخّصه آيتا سورة الفرقان اللتان تقولان: «وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاؤوا ظلما وزورا * وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تُملى عليه بكرة وأصيلا» (25: 4 – 5).[12] وينعكس الاتهام مقترنا باتهام الجنون في آية الدخان التي تقول: «ثم تولَّوا عنه وقالوا مُعَلَّم مجنون» (44: 14). وهكذا تأسّس رفضُ المشركين للقرآن ككلام إلهي آتٍ من السماء على نظرتهم له بوصفه امتدادا للميراث الكتابي الذي استمدّ منه ما استمدّ اعتمادا على الكتابيين الذين عاشوا بين ظَهْرانَيْهِم. وفي رواية للكلبي ومقاتل فإن الجملة القرآنية «وأعانه عليه قوم آخرون» هي أصلا جملة تلفّظ بها النضر بن الحارث وعنى بها «عدَّاس مولى حويطب بن عبد العُزَّى ويسار غلام عامر بن الحضرمي، وجبر مولى عامر»، ويضيفان «وهؤلاء الثلاثة كانوا من أهل الكتاب، وكانوا يقرأون التوراة ويحدثون أحاديث منها فلما أسلموا وكان النبي ... يتعهدهم، فمن أجل ذلك قال النضر ما قال.»[13] وهذه الرواية، لو صحّت، سبب ظرفي معقول للآية. والقول المنسوب في الرواية للنضر بن الحارث يستند على قرينة ظرفية تجعل استنتاجه معقولا، إذ لابد في نهاية الأمر من مصدر لمعرفة محمد بالتراث التوراتي. ومن الضروري أن نضع في اعتبارنا أن معارف هذا التراث لم تكن سرّا مكتوما ومجالا غير متاح للمهتمين به من عرب الحجاز بحكم مساكنة اليهود لهم. وفي حالة المكيين فقد كان ورقة بن نوفل، حسب إجماع الروايات، من أعلم قريش بالتراث الكتابي، وعلى الأرجح أن أثره هو تحديدا كان الأكبر على تكوين محمد منذ فترة مبكّرة. ولا ريب أن المكيين كانوا مدركين لذلك وهم يتابعون تحوّل محمد من الوثنية للحنيفية.[14]

وهكذا كان المشركون مطمئنين كل الاطمئنان أن ما كان محمد يلقيه عليهم من قرآن لم يكن معارف تأتيه من السماء وإنما كان معارف مبذولة في بيئته المكية والعربية وفي

مفرقا منجما بقي ذلك المنصب العالي عليه فلأجل ذلك جعله الله ... مُفرَّقا مُنَجَّما.» (الرازي، **التفسير الكبير**، ج 24، ص 79). ومن الواضح أن ما يقوله الزمخشري والرازي، وفي الواقع مجموع الحجج التي يقدّمها المفسرون، لا يمسّ النقطة الجوهرية لحجّة المشركين.

(12) بشأن هذه النقطة انظر كتابنا **نبوة محمد**، ص 230.

(13) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 24، ص 50.

(14) حول ورقة بن نوفل وتأثيره المحتمل على محمد انظر كتابنا **نبوة محمد**، ص 74 – 75.

البيئة الأوسع للشرق الأدنى التي كانت مكة على صلة بها. لم يكن صوت القرآن غريبا على آذانهم كل الغرابة، ولم ترعبهم تلك الصورة المفرطة في دراميتها التي رسمها القرآن لهم في آية الحجّ: «ومن يشرك بالله فكأنما خَرَّ من السماء فَتَخْطَفُه الطير أو تَهْوِي به الريح في مكان سحيق» (22: 31)، ولم ترهبهم الصور المتكرّرة عن العذاب الذي سيغشاهم إن لم يؤمنوا بأن ما يسمعونه هو كلام الله. وبإزاء انصراف المشركين ولامبالاتهم وجد محمدٌ نفسَه في بعض الأوقات منقطعَ الرجاء، وهي أوقات عكستها بعضُ الآيات بلغة الإدانة التامة والذمّ الخالص الذي يضع المشركين خارج دائرة التواصل والهداية، وهكذا نقرأ مثلا «ومثل الذين كفروا كمثل الذي يَنْعِق بما لا يسمع إلا دُعاء ونِداء صُمٌّ بُكمٌ عُميٌ فهم لا يعقِلون» (2: 171، البقرة). وهذه الصورة الموغلة في ذمِّها تسلب المشركين إنسانيتهم وتهبط بهم لمستوى المرتبة الحيوانية التي تصفها آيةٌ أخرى توظّف نفس اللغة وهي آية سورة الأنفال التي تقول: «إن شرَّ الدواب عند الله الصُّمُّ البُكْمُ الذين لا يعقِلون» (8: 22)،[15] أو آية الأعراف التي تقول: «ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها

(15) تحرّج الطبري من المدلول المألوف لكلمة «دواب» فصرفها لمدلول عام وقال إنها تعني «ما دبَّ على الأرض من خلق الله» واقتبس قول ابن زيد الذي قال إن «الدواب» تعني «الخلق» (**تفسير الطبري**، ج 6، ص 209). أما الزمخشري فقال «من يدبّ على وجه الأرض»، إلا أنه لم يتحرّج من المدلول المألوف للكلمة فقال أيضا في تفسيرها: «البهائم الذين هم صم عن الحق الذي لا يعقلونه، جعلهم من جنس البهائم، ثم جعلهم شرّها» (**الكشّاف**، ج 2، ص 568). والمعنى الثاني هو الأرجح، وخاصة عندما ننظر لاستخدام القرآن لكلمة «دواب». فالكلمة تَرِد في ثلاثة مواضع أخرى. فهي تَرِد في نفس سورة الأنفال في الآية 55 وباستخدام ومدلول شبيه بما نجده في الآية 22 وتركيب يحمل صداها، وهكذا نقرأ: «إن شرَّ الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون». وتَرِد الكلمة في الآية 22: 18 (الحج) التي نقرأ فيها « ألم تر أن الله يسجد له من في السماوات ومن في الأرض والشمسُ والقمرُ والنجومُ والجبالُ والشجرُ والدوابُ وكثيرٌ من الناس ... الآية» والآية 35: 28 (فاطر) التي نقرأ فيها: «ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه ... » ومن الواضح أن الكلمة في هاتين الآيتين تعني مدلولها المألوف بمعنى ما دبّ من الحيوان ولا تعني البشر. ولذا فتعبير «شرّ الدواب» يقصِد في الواقع تشبيه المشركين بالحيوان، وخاصة أن القرآن يستخدم تعبير «شرّ البرية» في الكلام عن البشر تحديدا (98: 6، البينة).

ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون» (7: 179).[16]

3

تحدثنا في الفصل الأول عن قضية اللفظ القرآني ومصدره والمواقف الثلاثة التي نشأت بين المسلمين في معالجتهم للمشكلة. دعنا ننظر الآن للّفظ على مستوى سائر الكلام القرآني. عندما نُعْمِل النظر على هذا المستوى فمن الضروري أن نعود لنمط توصيل نصوص القرآن باعتبارها نصوصا شفاهية كان محمد يلقيها على أتباعه وغيرهم. وما نلاحظه بهذا الصدد أن النصّ القرآني كنص شفاهي لم ينفصل موضوعيا عن صوت محمد. وسواء اعتقد المؤمنون أن ما يخاطبهم به محمد هو كلام الله (ربما بالمعنى الحرفي الصارم عند البعض) أو وحيه (بمعنى ربما يبتعد عن الحرفية الصارمة) إلا أن تجربتهم الفعلية لم تتعدّ سماع صوته — فهم لم يسمعوا صوتا غير صوته يتلو عليهم القرآن ولم يشهدوا تحولا ماديا يطرأ على العالم حولهم كلما تعرّض محمد لإلمامة من إلمامات «نزول» القرآن (مثل أن يرتجف أو يندكّ شيء، كارتجاف أو اندكاك الجبل الذي تحكي عنه التوراة ويحكي عنه القرآن مثلا عندما يتجلّى الإله لموسى (الخروج 19: 18؛ الأعراف 7: 143)). وقصارى ما حكته المادة الأخبارية هو بعض ما مرّ بنا عما اعتراه من تغيّرات جسدية. إلا أن ما يهمّ هو أن تجربة محمد تحوّلت في نهاية الأمر لجُمَل قرآنية سمعها معاصروه من فمه.

---

(16) أثار تشبيه الكفار بالأنعام ثم الاستدراك باستخدام حرف الإضراب «بل» لتقرير أنهم في واقع الأمر أضلّ من الأنعام مشكلة. لا شك أن مثل هذا الحكم على الإنسان يمثل ضربا من الذمّ المفرط الذي لا يقبله نَظَرُ العاقل. وكما هو متوقع فقد اجتهد المفسرون لتسويغ القول القرآني بتقديم حجج في غاية التمحّل والتعسّف. ولقد لخّص الرازي بعض أبرز هذه الحجج قائلا: «... فقيل: لأن الأنعام مطيعة لله تعالى والكافر غير مطيع. وقال مقاتل: هم أخطأ طريقا من الأنعام، لأن الأنعام تعرف ربّها وتذكره [أي مالكها]، وهم لا يعرفون ربّهم ولا يذكرونه. وقال الزجّاج: ‹بل هم أضلّ› لأن الأنعام تبصر منافعها ومضارها فتسعى في تحصيل منافعها وتحترز عن مضارها، وهؤلاء الكفار وأهل العناد أكثرهم يعلمون أنهم معاندون ومع ذلك فيصرون عليه، ويلقون أنفسهم في النار وفي العذاب. وقيل إنها تفرّ أبدا إلى أربابها، ومن يقوم بمصالحها، والكافر يهرب عن ربه وإلهه الذي أنعم عليه بنعم لا حدّ لها. وقيل لأنها تضلّ إذا لم يكن معها مرشد، فأما إذا كان معها مرشد قلما تضلّ، وهؤلاء الكفار قد جاءهم الأنبياء وأنزل عليهم الكتب وهم يزدادون في الضلال ... » **التفسير الكبير**، ج 15، ص 69.

لا ريب أن إيمان محمد بنبوته عنى إيمانه بأن لحظات إنشائه لنصوص القرآن هي لحظات يُلِمّ وعيُه فيها ويتصل بوعي أكبر منه. وأنماط هذا الاتصال حسب التصوّر القرآني ثلاثة تصفها آية سورة الشورى التي تقول: «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه عَلِيٌّ حكيم» (42: 51). والمرجعية في هذا التصنيف هي الرؤية التوراتية: فهناك الوحي أو الإلهام، وهناك ما تشير له الآية بالكلام من «وراء حجاب»، وهي إشارة لتجرِبة موسى كما يجمع المفسرون، وهناك الرسول من الملائكة الذي يبعثه الإله برسالته.

ولقد قدّم محمد نبوته في لحظتها التأسيسية باعتبارها كلاما إلهيا جاء عبر النمط الثالث. إلا أن هُوية «الرسول» الذي تشير له آية سورة الشورى أضحت مشكلة في واقع النبوة المحمدية كما تكشف الإشارات الثلاثة لنشاطه في سور الشعراء والنحل والبقرة. نقرأ في سورة الشعراء عن لحظة التلقّي النبوي: «وإنه لتنزيل رب العالمين * نزل به الروح الأمين * على قلبك لتكون من المنذرين * بلسان عربي مبين * وإنه لفي زُبُر الأولين» (26: 192 – 196).[17] وهي آيات كما نرى تجمع عناصر الإله والمَلَك والنبي والنصّ القرآني المُنشأ بالعربية ونصّا أكبر سابقا على الوجود المتعيّن للقرآن هو بمثابة الأصل

(17) تصوّر الإنسان منذ القدم نفسَه ككائن يتركّب من عنصر حسّي هو الجسد وعنصر غير حسّي هو الروح أو العقل. ولقد أثار الفلاسفة الإغريق مسألة مكان هذه الروح أو هذا العقل (والكلمتان بنفس المعنى في اللغة الإغريقية). وهكذا ذهب أمبادقليس (القرن الخامس قبل الميلاد) إلى أن العقل أو الوعي مكانه القلب. إلا أن هذه النظرة عارضها آخرون قالوا إن مكان القوة العقلية هو الدماغ. وعندما ظهر أفلاطون وأرسطو نجد أن الأول انحاز للدماغ، بينما انحاز الثاني للقلب. ولقد تبنّى آباء الكنيسة رأي أرسطو وانحازوا للقلب وأصبحت هذه نظرة المسيحية ومن بعدها نظرة القرآن الذي تصوّر الوحي كوعي متنزّل على القلب. وفي مقابل الفلاسفة القدماء كان هناك تيار العلماء الذين اعتمدوا على الملاحظة البيولوجية، وهكذا ذهب أبقراط (القرن الخامس والرابع الميلادي) وجالينوس (القرن الثاني الميلادي) إلى أن الدماغ هو مكان الوعي. وبصعود العلم الحديث سقطت نظرية القلب سقوطا تاما واتضح أن الدماغ هو العضو الذي يقوم بوظيفة الوعي أو النشاط العقلي. (للمزيد من التفصيل حول تاريخ هذا الخلاف انظر مثلا:

Jeeves and Brown, *Neuroscience Psychology and Religion*, pp. 24 – 40.)

ولقد انسجمت نظرة القرآن مع النظرة المسيحية فتصوّر القلبَ مكانا للوعي وتصوّر «الوحي» كوعي متنزّل على القلب.

والمنبع الخالد يعبّر عنه القرآن هنا بتعبير «زُبُر الأولين»، وتعبّر آية أخرى عنه بتعبير «اللوح المحفوظ»: «بل هو قرآن مجيد * في لوح محفوظ» (85: 21 – 22، البروج). إلا أن تعبير «الروح الأمين» يتغيّر لتعبير آخر في سورة النحل حيث نقرأ: «قل نَزَّلَهُ روحُ القُدُس من ربك بالحق ليُثَبِّت الذين آمنوا وهُدى وبشرى للمسلمين» (16: 102). وعدا هذه الآية، فإن تعبير «روح القُدُس» يرد ثلاث مرات في القرآن مقترنا فيها كلها بعيسى. وإذا قبلنا بترتيب الزركشي للسور حيث سورة الشعراء سابقة لسورة النحل (رغم أن هذا الترتيب معكوس في المصحف العثماني)،[18] فإن هذا يعنى أن الانتقال من تعبير «الروح الأمين» لتعبير «روح القُدُس» كانت انتقالا من مفهوم عام لمفهوم أكثر تخصيصا. ولا شك أن التعبير البديل عنى بتخصيصه تأكيد أن نبوة محمد ونبوة عيسى تخرجان من مِشكاة واحدة، وأن التأكيد ربما عنى حينها شعورا بدرجة أكبر من التقارب مع النصرانية أو حرصا على تحقيق هذا التقارب. ونقول «حينها» لأن القرآن ما لبث أن تجاوز هذا التخصيص لتخصيص آخر أكثر تعيّنا، وهكذا نقرأ في سورة البقرة: «قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزَّله على قلبك بإذن الله مُصَدِّقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين» (2: 97).[19] وبينما أن هذه الآية مدنية (بقرينة سياق المواجهة مع اليهود) نجد أن آية سورة النحل أعلاه تُعتبر مكية (وهو ما نرجّحه اتفاقا مع ترتيب الزركشي). وهكذا وبهذا التخصيص الذي ينتقل من مسمّى «روح القُدُس» النصراني واستبداله بجبريل يكرّس محمد بلوغ دينه استقلاله عن النصرانية،[20] ويضيف بعدا آخر للاستقلال عن اليهودية بالإضافة لتغيير القبلة لأن اليهود يعتبرون جبريل عدوهم.[21]

---

(18) لترتيب الزركشي انظر **البرهان**، ج 1، ص 281.

(19) يرد ذكر جبريل ثلاث مرات في القرآن. فبالإضافة لذكره في آية البقرة هذه، يُذكر في آية أخرى في البقرة تقول: «من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين» (2: 98)، وآية التحريم التي تقول: «إن تتوبا إلى الله فقد صَغَتْ قلوبكما وإن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير» (66: 4). والآيتان لا علاقة لهما بدور جبريل كرسول، وإنما يظهر فيهما كحليف لمحمد في مواجهتين متوتِّرتين — المواجهة مع اليهود في آية البقرة والمواجهة المنزلية في آية التحريم.

(20) لم ير المفسرون في تعبيرَي «الروح الأمين» و«روح القُدُس» مرحلتين انتقاليتين في تصوّر محمد للملَك ودرجوا على تفسيرهما بجبريل. انظر مثلا الطبري، **تفسير الطبري**، ج 9، ص 475 – 476.

(21) عما رواه الأخباريون عن عداء يهود المدينة لجبريل انظر **تفسير الطبري**، ج 1، ص 477 – 481.

ورغم ارتباط اللحظة التأسيسية بنمط الرسول – المَلَك إلا أن الإشارة الغالبة في القرآن هي لنمط الوحي.[22] وفي إشارة ضمنية إلى أن هذا النمط هو السائد في الظاهرة النبوية نقرأ: «إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داوود زبورا» (4: 163، النساء). وهذا التخصيص للذاكرة التوراتية يصبح عاما في آية يوسف: «وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي إليهم من أهل القرى» (12: 109). ومجموع القرآن يُوصف بأنه وحي: «وأوحي إليَّ هذا القرآن لأُنْذِرَكُم به» (6: 19، الأنعام).

ولكن ماذا يقول القرآن عن تجربة محمد بشأن الوحي؟ إن القرآن لا يحدّثنا عن اللحظة التأسيسية التي تصفها لنا مادة السيرة، ولكنه يحدِّثنا عن أخرى يمكن أن نسميها لحظة «الأفق الأعلى»، وهي لحظة ملفوفة بالغموض وتصفها آيات النجم التي تقول: «والنجم إذا هوى * ما ضلّ صاحبكم وما غوى * وما ينطِق عن الهوى * إن هو إلا وحي يُوحى * عَلَّمَه شديدُ القُوى ذو مِرَّة فاستوى * وهو بالأفق الأعلى * ثم دنا فَتَدَلَّى * فكان قاب قوسين أو أدنى * فأوحى إلى عبده ما أوحى * ما كَذَب الفؤاد ما رأى * أَفَتُمارُونه على ما يرى * ولقد رآه نَزْلة أخرى * عند سِدْرة المنتهى * عندها جنَّة المأوى * إذ يغشى السِّدْرة ما يغشى * ما زاغ البصر وما طغى * لقد رأى من آيات ربه الكبرى» (53: 1 – 18). والمفسرون عادة ما يربطون ما تقوله هذه الآيات بلحظة المعراج. وغموض المشهد واختلاف المفسرين ينشأ عما إن كان الإله عنصرا من عناصره الدرامية أم أنه يقتصر على محمد كعنصر تلقٍّ وانفعال والمَلَك (جبريل) كعنصر إلقاء وفعل.[23]

إن مدار المشهد هنا هو فكرة الوحي وكيفية تلقين الوعي النبوي، ومن هنا يجيء التأكيد الحاسم: «ما ضلّ صاحبكم وما غوى * وما ينطِق عن الهوى * إن هو إلا وحي يُوحى». وهذا

(22) يقدّم القرآن فكرة الوحي كنشاط إلهي يمكن أن يشمل حتى غير العاقل: «وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون» (16: 68، النحل). إلا أن اللفظة مستخدمة أيضا بمدلولها العام المألوف بمعنى الإلهام والكلام الخفي، فنقرأ مثلا «إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم» (8: 12، الأنفال)، ونقرأ: «وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم» (6: 123، الأنعام)، ونقرأ: «وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زُخْرُف القول» (6: 112، الأنعام)

(23) اختلف المفسرون حول هُوية الذي «دنا فَتَدَلىّ» وأصبح «قاب قوسين أو أدنى»، فذهب البعض أنه جبريل وذهب آخرون أنه الربّ. (انظر الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 506). وهكذا فإن الربّ يصبح عنصرا ثالثا حسب القول الثاني.

التلقين تصفه آية: «عَلَّمَه شديدُ القُوى ذو مِرَّة فاستوى». وينقلنا المشهد للمكان وللهيئة والقرب الحسّي الذي يوشك أن يصبح تماسّا: «وهو بالأفق الأعلى * ثم دنا فَتَدَلَّى * فكان قاب قوسين أو أدنى». وعندها ينسكب الوحي في دفعة أولى: « فأوحى إلى عبده ما أوحى * ما كَذَب الفؤاد ما رأى». ثم يتجدّد تدفّق الوحي مندفعا دفعته الكبرى: «ولقد رآه نَزْلة أخرى * عند سِدْرة المنتهى * عندها جنَّة المأوى * إذ يغشى السِّدْرة ما يغشى * ما زاغ البصر وما طغى * لقد رأى من آيات ربه الكبرى». ولكن ما هو الأفق الأعلى، ومن الذي دنا فتدلَّى، وماذا رأى فؤاد محمد، وماذا رأى في النَّزْلة الأخرى، وما الذي غشيَ سدرة المنتهي، وما هي الآية الكبرى التي رآها؟ هذه كلها أسئلة تضاربت تأويلات المفسرين بشأنها ويظلّ المشهد ملفوفا بالغموض، وتظلّ آية «أَفَتُمارُونه على ما يرى» آية سجالية صرفة لا تعني شيئا للمشركين إذ أن القرآن لا يكشف عما رأى محمد.[24]

وعلاوة على ما تصفه الأخبار عن وحي اللحظة التأسيسية وما يصفه القرآن عن وحي لحظة «الأفق الأعلى» فإن القرآن يكشف لنا عما يعترى محمدا من معاناة وضغط أثناء اللحظات القرآنية أو لحظات الإنشاء، وهكذا نقرأ: «فتعالى الله الملك الحقّ ولا تَعْجَل بالقرآن من قبل أن يُقْضَى إليك وحيه وقل رب زدني علما» (20: 114، طه)، ونقرأ: «لا تُحَرِّك به لسانك لِتَعْجَل به * إن علينا جمعه وقرآنه * فإذا قرأناه فاتَّبِع قرآنه * ثم إن علينا بيانه» (75: 16 — 19، القيامة)، ونقرأ: «وقال الذين كفروا لولا نُزِّل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لِنُثَبِّت به فؤادك ورَتَّلْنَاه ترتيلا» (25: 32، الفرقان).[25] وبإزاء هذا الوصف للداخل النفسي نقرأ في مادة الحديث حديثا هاما يجمع بين الداخل والخارج عندما يشرح محمد كيفية إتيان الوحي له ويقول: «أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أَشُدُّه عليّ فيفصِم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحيانا يتمثّل لي المَلَك رجلا فيكلمني فأعِي ما يقول».[26] وإلمامة الوحي تصبح من زاوية الملاحظة الخارجية ظواهرَ تغيّرٍ جسدي مألوفة في حالات الضغط النفسي مثل تفصّد العرق الذي يذكره حديث عائشة أو ثقل الجسد الذي يذكره حديث

(24) هذه معضلة حاولت مادة الحديث الإجابة عليها. وهكذا نقرأ حديثا لعبد الله بن مسعود يقول إنه «رأى جبريل له ستمائة جناح»، وحديثا آخر له يقول إنه «رأى رفرفا أخضر سدَّ أفق السماء». البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 558.

(25) يقول الرازي في شرح عبارة «ورَتَّلْنَاه ترتيلا» إن معنى «الترتيل في الكلام أن يأتي بعضه على إثر بعض على تُؤَدَة وتمهّل، وأصل الترتيل في الأسنان وهو تَفَلُّجها، يُقال ثَغْرٌ رَتَلٌ وهو ضد المُتَراصّ.» **التفسير الكبير**، ج 24، ص 79.

(26) المصدر السابق، ج 1، ص 58.

زيد بن ثابت، أو احمرار الوجه مع الغطيط الذي يذكره حديث يَعْلَى بن أَمَيّة.[27]

دعنا الآن ننظر للمستوى الذاتي من زاوية أخرى. إن الملاحظ أن إيمان محمد بنبوته وبأن ما ينشئه في لحظته القرآنية وحيٌ إلهي لم يعصمه في الواقع من الشكّ. ومن أوضح وأصرح الآيات في التعبير عن حالة الشكّ هذه آية سورة يُونُس التي تقول: «إن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين» (10: 94).[28] ويمكننا القول إن هذا الشك كان مظهرا حادا من مظاهر معاناة محمد النفسية في وجه حائط المعارضة المكية مما جعله يمرّ بحالات انقباض عبّرت عنها

---

(27) كان يَعْلَى بن أَمَيّة يُمَنّي نفسه بأن يرى محمدا «حين يُنْزَل عليه»، وبينا هو في عُمْرة الجِعْرانة في العام الثامن للهجرة أُتيحت له هذه الفرصة عندما وجد نفسه قرب جمع من أصحاب محمد وقد أظلّوه بثوب، وعندما أدخل رأسه رأى محمدا وهو «مُحْمَرّ الوجه يَغِطّ كذلك ساعة، ثم سُرِّي عنه ... » (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 5، ص 276). للمزيد من التفصيل حول لحظة الوحي انظر كتابنا **نبوة محمد**، ص 396 — 400.

(28) كانت المشكلة الكبيرة التي تثيرها هذه الآية واضحة للمفسرين، فإن شكّ محمد في نبوته فما الذي يمنع الآخرين من الشكّ فيها. وهكذا نقل الطبري قولا عن سعيد بن جبير يقول فيه: «لم يشك النبي ... ولم يسأل». إلا أن الطبري أحس بأن هذه النقطة تحتاج لتبرير، فكتب «فإن قال: فما وجه مخرج هذا الكلام إذن إن كان الأمر على ما وصفت؟ قيل: قد بيّنا ... استجازة العرب قول القائل منهم لمملوكه: إن كنت مملوكي فانته إلى أمري والعبد المأمور بذلك لا يشكّ سيده القائل له ذلك أنه عبده. كذلك قول الرجل منهم لابنه: إن كنت ابني فبرَّني وهو لا يشك في ابنه أنه ابنه، وأن ذلك من كلامهم صحيح مستفيض فيهم ... » (**تفسير الطبري**، ج 6، ص 610). أما الرازي فإن معالجته للآية تبرز التخبّط الكبير الذي وقع فيه المفسرون وهم يحاولون دفع شبهة الشكّ. ولقد ذهب بعضهم حدّ القول بأن الآية لا تخاطب محمدا. وحاول البعض وضع الآية في سياق اختباري لمحمد يحرّره من شكه وقالوا: «[إنه] تعالى علم أن الرسول لم يشك في ذلك، إلا أن المقصود أنه متى سمع هذا الكلام، فإنه يصرح ويقول: ‹يا رب لا أشك ولا أطلب الحجة من قول أهل الكتاب بل يكفيني ما أنزلته عليّ من الدلائل الظاهرة›». وكما نرى فإن قول ابن جبير الآنف الذكر يعكس هذا الرأي. وذهب البعض إلى «أن لفظ ‹إن› في ‹إن كنت في شك› للنفي أي ما كنت في شك ... » إلا أن بعض المفسرين قبلوا واقع الشك الذي تقرّره الآية وحاولوا صرفه بالإشارة للطبيعة البشرية لمحمد مما يجعل «حصول الخواطر المشوشة والأفكار المضطربة في قلبه من الجائزات ... » **التفسير الكبير**، ج 17، ص 167 – 169.

مثلا آية هود التي تقول: «فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك» (11: 12)، أو تأرجح عبّرت عنه آيتا الإسراء: «وإن كادوا ليفتنونك عن الذي أوحينا إليك لتفتري علينا غيره وإذا لاتخذوك خليلا * ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا» (17: 73 – 74). إلا أن حدث الآيات الشيطانية، كما نعلم، يكشف أن محمدا قد ركن في واقع الأمر للمشركين لفترة لا نعرف قصرها من طولها. وما يعكسه القرآن يكشف لنا عن كيف أن محمدا خالجه التوجّس من مخالطة الشِّرك: «فلا تَدْعُ مع الله إلها آخر فتكون من المُعَذَّبِين» (26: 213، الشعراء). ووصلت الأزمة حدّ شعوره بتوتّر في علاقته بالقرآن نفسه وخوف من ذهابه بل واغترابه عن الله: «ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك ثم لا تجد لك به علينا وكيلا» (17: 86، الإسراء).

إلا أن حالات القبض هذه طغت عليها، خاصة بعد الهجرة، حالات البسط التي كان محمد يحس فيها بقربه من الله وفرحه بالنعمة والتميّز الذي خصّه به. ولعل أفضل تعبير عن هذه الحالة هو آيات الأنعام التي تقول: «قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم دينا قيما ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين * قل إن صلاتي ونُسُكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين * لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين * قل أغير الله أبغي ربا وهو رب كل شيء ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون * وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم إن ربك سريع العقاب وإنه لغفور رحيم» (6: 161 – 165). إن ما تعكسه هذه الآيات ليس حالة محمد الذي يعصف به الشكّ وإنما حالته وهو في مقام الثبات الذي يجعله يقف على أرض صلبة وقف عليها قبله أبوه إبراهيم الذي عجزت نار المشركين عن حرقه. ومحمد الخارج من لفح نار شكّه يعلن بأنه «أول المسلمين»[29] ويرى مكانته العليّة المتفرّدة في سُلَّم خلافة الإنسان على الأرض.

وإن كان محمد قد واجه على المستوى الذاتي مشكلة الشكّ فإن هذا الشكّ قد كان له مظهره الموضوعي والتاريخي أيضا كما رأينا في حالة أكبر امتحان تعرّضت له نبوته في فترتها المكية كما مرّ بنا في حَدَث «الآيات الشيطانية». ولقد شهدت فترة المدينة أيضا ما استدعى الشكّ وهو ظاهرة تبديل أو نسخ أحكام القرآن، التي سنتعرّض لها في الفصل التالي.

---

(29) نقرأ أيضا في الأنعام: «قل إني أُمِرْتُ أن أكون أول من أسلم» (6: 14). ولقد كان من الواضح للمفسرين على ضوء وصف القرآن لأنبياء التوراة ولعيسى بأنهم «مسلمون» أن تعبير «أول المسلمين» أو «أول من أسلم» لا يمكن أن ينطبق على محمد على إطلاقه. وهكذا نجد أن قتادة مثلا قيّده وخصّصه قائلا: «أول المسلمين من هذه الأمة». الطبري، **تفسير الطبري**، ج 5، ص 421.

4

والصوت القرآني في مجموعه هو صوت محمد، وهو ما أضحى في اعتقاده واعتقاد من آمنوا به صوت «نبوته». وقد عبّر هذا «الصوت النبوي» عن واقع تاريخي وواقع متخيّل. والخاصية الأساسية لصوت محمد كصوت نبوي هي قدرته على التحوّل في لحظات معينة من صوت «بشري» لصوت «إلهي»، وبتعبير آخر فإن الصوت النبوي «يتقمّص» الصوت الإلهي وبذا يخلع على نفسه سلطة الإله وهو يأمر وينهى أو يَعِد ويتوعّد أو يعبّر عن غرض آخر . ولإدراك عملية التحوّل هذه لابد أن نميّز بين مفهومَي الإنشاء والأسلوب، وأن نضع في اعتبارنا أن هذا التحوّل مجرد إجراء أسلوبي ولا علاقة له بالإنشاء، إذ أن الإنشاء مصدره دائما الصوت النبوي أو صوت محمد في «لحظته القرآنية»، ونعني بها لحظة إنشاء القرآن كنصّ متميّز عن باقي كلامه. وهكذا فإن الصوت النبوي الذي يتحدّث مثلا عن الإله باستخدام اسمه العلم (أو «اسم الجلالة») وضمير الغائب المستتر قائلا: «الله نَزَّلَ أحسن الحديث كتابا متشابها» (39: 23، الزُّمَر) من الممكن أن يتحوّل في سياق آخر ويتقمّص صوت الإله ويقول متحدّثا بضمير المتكلم: «إنا نحن نزَّلنا الذكر وإنّا له لحافظون» (15: 9، الحِجْر).

ويبلغ الصوت القرآني غاية المباشرة في ذلك النمط الذي من الممكن أن يوصف بنمط المناجاة. ومن أوضح النماذج على هذا النمط ما نجده في سورة الفاتحة، ذات المكانة الخاصة التي جعلتها توضع في بداية المصحف العثماني ورفعتها لمقام «أمّ القرآن» أو «أمّ الكتاب» وأضحت عماد الصلاة. فعندما نقرأ الآيات «إياك نعبد وإياك نستعين * اهدنا الصراط المستقيم * صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين» (1: 5 – 7) نجد أن الصوت النبوي يتوجّه فيها بالخطاب المباشر للإله مناجيا وداعيا. وصوت النبي في هذه الآيات يصبح أيضا صوت كل مؤمن يتلوها لتصبح وسيلته لمخاطبة الإله والسير على صراطه. والراجح أن هذا الصوت المباشر في مناجاته وتوجهه للإله في الفاتحة هو ما جعل عبد الله بن مسعود يعامل الفاتحة باعتبارها دعاءً شبيها بدعاء القنوت وليست قرآنا، مما دفعه لإسقاطها من مصحفه هي والمعوِّذَتَيْن (أي سورة الفلق وسورة الناس).[30]

---

(30) السيوطي، **الاتقان**، ج 1، ص 141. في تفسير آية الحِجْر التي تقول: «ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم» (15: 87)، اختلف المفسرون فيما يعنيه تعبير «سبعا من المثاني»، إذ ذهب البعض أنها تعني السور الطوال السبعة الأولى في المصحف، ورأى آخرون أنها تعني سورة الفاتحة تحديدا، بينما قال آخرون إن القرآن كله «مثانٍ». ومن الواضح من وجود واو العطف في عبارة «والقرآن العظيم» أنها معطوفة على عبارة «سبعا من المثاني» مما يجعل لكل عبارة مدلولا مستقلا. ولقد كان ابن مسعود من الذين ذهبوا إلى أن عبارة «سبعا من المثاني» تعني الفاتحة

ومناجاة الصوت النبوي هذه تصبح أحيانا مناجاة أو مخاطبة ذاتية كما هو الحال مثلا في آيتَي سورة (ق): «فاصبر على ما يقولون وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب * ومن الليل فسبحه وأدبار السجود» (50: 39 – 40). وفي أحيان أخرى تتولّد المناجاة أو المخاطبة الذاتية من ظرف خارجي يفرض نفسه فرضا ويستجيب له الصوت النبوي، كما هو الحال في آيات سورة الضحى التي تقول: «ما ودعك ربك وما قلى * وللآخرة خير لك من الأولى * ولسوف يعطيك ربك فترضى * ألم يجدك يتيما فآوى *[31] ووجدك ضالا فهدى * ووجدك عائلا فأغنى» (93: 3 – 8). وهذه الآيات تعكس وعيا متأملا ينظر محمدٌ عبره لأدوار حياته ويتفكّر في آخرته وتوحي بإنشاء النصّ ربما في ظرف نفسي ملأه بالغمّ والكدر.[32] والمناجاة أو المخاطبة الذاتية وسيلة من وسائل الصوت النبوي في

(الطبري، **تفسير الطبري**، ج 7، ص 536)، وهو في قوله هذا كان أكثر المفسرين اتساقا لأنه اسقط الفاتحة أصلا من مصحفه بينما أصرّ بقية المفسرين على البحث عن المثاني السبعة في داخل القرآن نفسه، الأمر الذي يناقض المدلول الظاهر للآية. ولقد حاول قايقر شرح الكلمة بربطها بكلمة مِشْنا (מִשְׁנָה) والتي تعني التكرار أو التقليد وتشير للواقع الثنائي الذي نشأ تاريخيا في اليهودية عندما برز التراث الشفهي مكمّلا للتوراة، وهو ما يقابل تراث أحاديث محمد المكمِّل للقرآن.

Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume Aufgenommen?*, pp. 42 – 43.

إلا أن رأي قايقر هذا بعيد، لأن الكلمة واردة في القرآن وما يقابل في الإسلام تراثَ المِشْنا من أحاديث وتفسير وغيره نشأ لاحقا بعد انقفال القرآن. ولقد وافق نولدكه على رأي قايقر هذا ولكنه صَرَف الكلمة لكلمة «مثْنِيثُو» اليهودية–الآرامية.

Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, vol. 1, pp. 114 – 115.

وهذا التفسير ضعيف في رأينا وتظل مشكلته التحديد العددي للمثاني بسبعة.

(31) ذُكر أن قراءة هذه الآية في مُصحف عبد الله بن مسعود «ووجدك عديما فآوى» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 625). ونلاحظ أن صيغة «ألم يجدك» تتحول هنا للفعل الماضي «وجدك» ذات الصيغة المتطابقة مع بدايتَي الآيتين التاليتين. وهذا التكرار للأفعال الثلاثة يولّد بالطبع أثره البلاغي، وربما عكست قراءة ابن مسعود التركيب الأصلي للآيات بحكم قرينة هذا التكرار للفعل. إلا أن صيغة المُصحف المعتمد باستفهامها وتنويعها باستخدام الفعل المضارع الذي ينقلب لماضٍ بعد دخول حرف النفي والجزم «لم» تقدّم لنا تركيبا أكثر سلاسة وأبلغ تأثيرا.

(32) كان من الطبيعي أن ينسج الأخباريون خبرا يفسّر حالة محمد النفسية، وهكذا نقرأ في

مقام مراجعة الأخطاء وتبكيت الذات كما نجد في آيات سورة عَبَس: «عَبَس وتولَّى ❊ أن جاءه الأعمى ❊ وما يدريك لعله يزكَّى ❊ أو يذكَّر فتنفعه الذكرى ❊ أما من استغنى ❊ فأنت له تصدَّى ❊ وما عليك ألا يزكَّى ❊ وأما من جاءك يسعى ❊ وهو يخشى ❊ فأنت عنه تلهَّى» (80: 1 – 10).(33)

والصوت النبوي ذو أغراض عديدة، ومن أهمها الغرض القَصصي. فالقرآن نصّ يحكي لنا «القصة الكبرى»، أي قصة خلق الكون والحياة والإنسان، وقصة إخراج الإنسان من الجنّة ثم «القصة الخلاصية» أو قصة «الهداية والضلال» للبشرية وهي تقاسي «دنياها» في طريق رحلتها إلى «آخرتها».(34) والقصة القرآنية الكبرى لا تتوقف عند الماضي والحاضر وإنما تحكي

خبر منسوب لقتادة مثلا أن جبريل «أبطأ عليه بالوحي، فقال ناس من الناس، وهم يومئذ بمكة، ما نرى صاحبك إلا قد قلاك فودّعك، فأنزل الله ما تسمع: ‹ما ودعك ربك وما قلى›». الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 623.

(33) ارتبط السبب الظرفي لهذه الآيات بخبر عبد الله بن أم مكتوم الذي أتى محمدا مستفسرا بينما كان معه رجلٌ أو نفرٌ من عِلْيَة قريش وتضايق محمد من ابن أم مكتوم وعبس. انظر مثلا الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 443.

(34) عن معنى «القصة الخلاصية» قلنا: «البداية في القصة التوراتية هي خلق العالم والإنسان، إلا أنها بداية سرعان ما يلحقها الفساد والاختلال عندما يعصي الإنسانُ الإلهَ ويُخرج من الجنّة. ولأن الإله قد وضع خطة لاستنقاذ الإنسان وخلاصه فإن تاريخ البشر في نهاية الأمر حسب الاعتقاد اليهودي (وفيما بعد المسيحي والإسلامي) هو تاريخ خلاصي (salvation history) بمعنى أن ما يدفع هذا التاريخ ويجعله ذا معنى هو خضوع أو استجابة الإنسان لخطة الإله. وبدلا من استخدام تعبير «تاريخ خلاصي» سنستخدم تعبير «قصة خلاصية» لأنه في تقديرنا أكثر دقة في التعبير عن مجموع المادة التي تقدّمها الكتب المقدّسة إذ أنها مادة تمتزج فيها الأسطورة ومادة الخيال الشعبي والمادة التاريخية.» (**نبوة محمد**، ص 16 – 17). والقرآن عندما يقدّم لنا قصصه التي يصفها في آية يوسف بقوله: «نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين» (12: 3) فإنه يؤكّد على معنى قصصه كـ «تاريخ خلاصي». ولقد ذهب الباحث الأمريكي شارلس توري (Charles Torrey) في قراءته لقصص القرآن إلى أن ثمة أحداث أو عناصر مادة شعبية أسهب القرآن في ذكرها بدافع المتعة وليس بدافع ديني ويمثّل لذلك بالقصص عن سليمان وملكة سبأ وذي القرنين ويوسف في مصر. (Torrey, *The Jewish Foundations of Islam*, p. 106) إلا أن هذه الحجّة ضعيفة في نظرنا، لأن القرآن في أخذه لمختلف القصص من مختلف المصادر يفعل ذلك بغرض استيعابها وتوظيفها في قصته الخلاصية الكبرى كـ «تاريخ».

أيضا قصة المستقبل وحشر الإله للبشر (والجن) يوم القيامة لينصب لهم الموازين ويحاسبهم ثم يحكم عليهم ويبعثهم لنعيم خالد أو عذاب مقيم. وعند حكاية كل قصة من قصص القرآن فإن الصوت النبوي يكتسب خاصية جديدة إذ أنه يصبح راويا. والراوي القرآني من نوع «الراوي المحيط» الذي يعرف كل شيء. وعبر صوت الراوي تدخل أصوات عديدة للنصّ القرآني بما في ذلك صوت إبليس. دعنا نمثّل لما نعنيه بوضع مشهد عصيان إبليس ومخاطبته للإله في سورة الأعراف في إطار الأصوات التي تتقاسم المشهد:

(7: 11) [صوت الإله] ولقد خلقناكم ثم صوَّرناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم،
[صوت الراوي] فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين.
(7: 12) [صوت الراوي] قال:
[صوت الإله] ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك؟
[صوت الراوي] قال:
[صوت إبليس] أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين.
(7: 13) [صوت الراوي] قال:
[صوت الإله] فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبّر فيها فاخرج إنك من الصاغرين.
(7: 14) [صوت الراوي] قال:
[صوت إبليس] أنظِرْني إلى يوم يبعثون.
(7: 15) [صوت الراوي] قال:
[صوت الإله] إنك من المُنظَرين.
(7: 16) [صوت الراوي] قال:
[صوت إبليس] فبما أغويتني لأقعُدَنَّ لهم صراطك المستقيم.
(7: 17) [صوت إبليس] ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين.
(7: 18) [صوت الراوي] قال:
[صوت الإله] اخرج منها مذؤوما مدحورا لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين.[35]

وإن كانت القصة التي يحكيها الراوي القرآني في هذا المشهد تنتمي لمجال المادة الأسطورية، فإن القصة القرآنية الكبرى تقدّم لنا نماذج تنتمي لمستوى آخر هو مستوى المادة

(35) حول قصة الخلق في القرآن وتحليل الأصوات المختلفة فيها انظر ورقتنا «قصة الخلق والعصيان في القرآن: غياب حواء ومركزية إبليس»، مجلة **ألف** 19 (1999)، ص 66 – 95 أو كراسة **العقلاني** 1 (2014)، ص 9 – 47.

الخرافية التي تجعل الجماد والحيوان متكلما. وهكذا نسمع صوت السماء والأرض في آية سورة فُصّلت: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائْتِيا طَوْعا أو كَرْها قالتا أتينا طائِعِين» (41: 11)، ونسمع صوت الهدهد في سورة النمل وهو يقول لسليمان: «أَحَطْتُ بما لم تُحِط به وجئتك من سَبَأٍ بنبأٍ يقين» (27: 22)، ثم يحكي له عن الملكة التي رآها. وهكذا فإن الصوت النبوي عندما يصبح صوتا راويا يكتسب تلك الخاصية التي تجعله ينتقل انتقالا حرّا عبر الزمان والمكان مع اقتران ذلك بخاصية شخصنةِ الجماد والحيوان.

إن السمة الدرامية للمشاهد القصصية في القرآن واعتمادها على أصوات شخصيات مستقلة وأحيانا متصارعة كما هو الحال في مشهد سورة الأعراف أعلاه تطرح مشكلة عويصة للنظرية الإيمانية السائدة وسط المسلمين أن القرآن كلام الله. إن التمسّك بهذه العقيدة الإيمانية يجعل الطبري مثلا يفتتح شرحه للآية 7: 12 («قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ... الآية») قائلا: «وهذا خبر من الله تعالى ذكره عن قيله لإبليس ... »[36] إلا أننا لو قبلنا قول الطبري هذا فإننا سنقبل بتركيب غريب يشير فيه الإله لنفسه بضمير الغائب المستتر في الفعل «قال»، وهو تعسّف واضح. إن الفعل «قال»، الذي يتكرر سبع مرات في القطعة أعلاه، هو أداة سردية يستخدمها صوت مستقل عن الشخصيتين المتصارعتين في المشهد، وهو الصوت النبوي وقد اتخذ وظيفة الراوي الذي يروي الحدث وما قاله كل من الإله وإبليس. إن الفعل «قال» هنا لا يصدر من الإله وإنما يصف فعله، لأن الإله هنا ليس راويا للحدث وإنما هو شخصية وعنصر درامي في القصة. ويقف إبليس في الطرف المقابل للإله كشخصية وعنصر درامي أساسي لا غناء لحبكة القصة عنه. ولكن ماذا عن طبيعة «القول» في هذه القطعة؟ إننا نسمع صوتين وكلامين: فهناك صوت الإله وكلامه وهناك صوت إبليس وكلامه. ماذا عن كلام إبليس — هل هو قرآن؟ من الواضح أنه قرآن بمعنى أنه جزء من النصّ القرآني ولكنه ليس «قرآنا» بالمعنى الإيماني الذي يقول إن القرآن هو كلام الله بالمعنى الحرفي لتعبير «كلام الله».

إن ما وصفناه بصوت الراوي في الشَّذْرة المقتبسة أعلاه من سورة الأعراف هو الصوت النبوي الذي قلنا أعلاه إنه يتّسم بخاصية القدرة على تقمّص صوت الإله. وعندما ننظر لمجموع آيات القرآن من زاوية التقاسم الصوتي فإننا نجد أنها تنقسم لثلاثة أقسام: آيات الصوت النبوي (وهو الصوت السائد والطاغي والمنظِّم لمجموع القرآن إذ تمثّل نسبته 75.7٪ من القرآن)، وآيات الصوت الإلهي (وتمثّل نسبة 16.5٪)، وآيات يتداخل فيها الصوت النبوي بالصوت الإلهي سميناها بآيات الصوت المختلَط (وتمثّل نسبة 7.7٪).[37]

(36) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 5، ص 438.

(37) انظر ملحق الأصوات القرآنية في نهاية الكتاب، ص 629.

5

ومن أخصّ السمات الأسلوبية للصوت القرآني استخدام فعل الأمر «قُلْ». وهذا الاستخدام يولّد جملة قرآنية تتركّب من عنصرين: عنصر فاتحة الجملة الذي يمثّله دائما الفعل «قُلْ» وعنصر موضوع الجملة وهو العبارة التي تلي لفظة «قُلْ». وفيما يتصل بطبيعة الصوت فإننا بإزاء ثلاثة احتمالات: احتمال أن تكون الجملة بعنصريها صوتا إلهيا، واحتمال أن تكون الجملة بعنصريها صوت مخاطبة نبوية ذاتية، واحتمال أن يكون عنصر «قُلْ» صوتا إلهيا وعنصر العبارة التي تلي صوتا نبويا وبذا تكون الجملة ذات صوت مختلَط. إننا لو أخذنا جملة آية الأعراف التالية كمثال: «قل لا أملك لنفسي نَفْعا ولا ضَرّا» (7: 188، الأعراف) فسيتضح لنا في الحال أن الاحتمال الأول لا معنى له باعتبار أن عبارة «لا أملك لنفسي نَفْعا ولا ضَرّا» هي صوت نبوي. وبذا لا يبقى لنا ونحن نقرأ هذه الآيات إلا احتمالان بإزاء عنصر «قُلْ» وهو أن يكون صوتا نبويا في مستوى المخاطبة الذاتية أو صوتا نبويا ارتفع لمقام تقمّص الصوت الإلهي، ولا يبقى لنا إلا احتمال واحد بإزاء العنصر الثاني وهو أنه صوت نبوي بالضرورة.

وآيات «قُلْ» تثير معضلة خاصة لنظرية الوحي الإسلامية على مستويَي «التنزّل» و«التلقّي». دعنا نأخذ جملة «قل لا أملك لنفسي نَفْعا ولا ضَرّا» كمثال مرة أخرى. إن ما نلاحظه أن هذه الجملة ككلام متنزِّل من الإله للمَلَك ثم من المَلَك لمحمد تنشطر في لحظة إلقاء محمد للكلام على سامعيه، أو لحظة التلقّي، لتتحوّل جملة «لا أملك لنفسي نَفْعا ولا ضَرّا» في اللحظة التي يتلفّظ محمد بها من كلام «إلهي» لكلامه هو الذي يعبّر عن حاله — وهو تعبير يصل درجة الشعور بالتوتّر في العلاقة بالإله في الآية التي تقول: «قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم» (6: 15، الأنعام؛ 39: 13، الزُّمَر).

وعندما ننظر للعبارات التي تلي لفظة «قُلْ» نجد أنه من الممكن تقسيمها حسب موضوعها لرتب ذات مستويات ثلاثة: رتبة عليا موضوعها الإله ورتبة وسطى موضوعها محمد ورتبة دنيا موضوعها علاقة محمد بالآخرين من مؤمنين وغير مؤمنين وما تقوله لهم رسالته. وعند التحليل نجد أن ثمة علاقة وثيقة بين الرتبتين العليا والدنيا، وخاصة وأن السياق الغالب في آيات «قُلْ» هو المواجهة السجالية بين محمد وغير المؤمنين. دعنا نمثّل لاستخدام «قل» في كل واحد من مستوياتها الثلاثة.

إن أبرز مثال على «قُلْ» في رتبتها العليا هو سورة الإخلاص: «قُلْ هو اللهُ أحد * اللهُ الصَّمَد * لم يَلِد ولم يُولَد * ولم يكن له كُفُوا أحد» (112: 1 — 4)، التي تلخّص في آياتها الأربعة المقتضبة عناصر المفهوم القرآني للتوحيد. والسورة لا تنفصل في نفس الوقت عن مواضيع الرتبة الدنيا لأن الصورة التي تقدّمها للإله تحمل أصداء المواجهة السجالية مع صور أخرى منافِسة لصورة القرآن. وبالنسبة للرتبة الثانية من الممكن أن نأخذ

الآية 6: 14 كمثال: «قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم ولا تكونن من المشركين» (الأنعام). وعلى مستوى آخر نقرأ آية سورة الأحزاب التي تقول: «يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحا جميلا» (33: 28)، وما نلاحظه هنا أن فضاء محمد كموضوع يمتدّ ليشمل زوجاته.

وعلى مستوى الرتبة الثالثة نجد أن لفظة «قُلْ» تكتسب وظائف عديدة سنركز على ثلاث منها هي الوظائف السجالية والتشريعية والاستفهامية. وآيات المواجهة السجالية مع غير المؤمنين لها ضروب عديدة سنقتصر على ثلاثة منها. الضرب الأول هو الآيات التي تعلن محدودية قدرة محمد كبشر وعجزه عن الإتيان بآية تدل على صدقه، مثل: «قل لو أن عندي ما تستعجلون به لقضي الأمر بيني وبينكم والله أعلم بالظالمين» (6: 58، الأنعام). والضرب الثاني يتعلّق بتهديد غير المؤمنين، مثل: «قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد» (3: 12، آل عمران). أما الضرب الثالث فهو ما يمكن أن نصفه بآيات الانقفال التي تعلن أن المواجهة السجالية قد بلغت طريقا مسدودا وليس أمام الفريقين غير الانقفال على موقفيهما والانتظار إلى أن يُحسم الأمر بينهما، وتوجزه مثلا آية الأنعام التي تقول: «قل انتظروا إنا منتظرون» (6: 158، الأنعام).[38] وعلى مستوى التشريع يمكن أن نمثّل بآية الأنعام التي تقول: «قل لا أجد في ما أُوحي إليَّ مُحَرَّما على طاعِم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رِجْس أو فِسْقا أُهِلَّ لغير الله به فمن ٱضْطُرَّ غير باغٍ ولا عادٍ فإن ربك غفور رحيم» (6: 145). أما على مستوى الوظيفة الاستفهامية فإننا نجد أنفسنا بإزاء نوعين من الآيات: نوع يشبع الاستفهام ويقدّم إجابة عليه، ونوع لا يشبع الاستفهام ولا يقدّم إجابة. ويمكن أن نمثّل للنوع الأول بآية سورة البقرة التي تقول: «يسألونك عن الأَهِلَّة قل هي مواقيت للناس والحج» (2: 189). أما النوع الثاني

(38) هذه الحالة الانتظارية هي التي تفسّر موقف التسامح وتعليق الحكم الذي نجده مثلا في آيات سبأ التي تقول: «قل من يرزقكم من السماوات والأرض قل الله وإنَّا أو إيَّاكم لعلى هدى أو في ضلال مبين * قل لا تُسْألون عما أجرمنا ولا نُسْأل عما تعملون * قل يجمع بيننا رَبُّنا ثم يفتح بيننا بالحق وهو الفتاح العليم» (34: 24 – 26)، أو آية المخاطبة الذاتية في الشورى: «فلذلك فَادْعُ واستقم كما أُمِرْتَ ولا تَتَّبِع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأُمِرْتُ لأعدل بينكم اللهُ رَبُّنَا ورَبُّكُم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حُجَّة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير» (42: 15).

فنمثّل له بآيتين. نقرأ في الآية الأولى: «يسألونك عن الساعة أيّانَ مُرْساها قل إنما علمها عند ربي لا يُجَلِّيها لوقتها إلا هو» (7: 187، الأعراف)، وهكذا فإن الإجابة على السؤال هنا هي إعلان أن هذا مما اختصّ الربّ بعلمه. أما الآية الثانية فتتعلّق بالسؤال عن عدد أصحاب الكهف وتقول: «سيقولون ثلاثةٌ رابعُهم كلبُهم ويقولون خمسةٌ سادسُهم كلبُهم رجما بالغيب ويقولون سبعةٌ وثامنُهم كلبُهم قل ربي أعلم بِعِدَّتِهم ما يعلمهم إلا قليل فلا تُمارِ فيهم إلا مِراءً ظاهرا ولا تَسْتَفْتِ فيهم منهم أحدا» (18: 22). وحسب المادة الأخبارية فإن السبب الظرفي لقصة أهل الكهف أن قريشا بعثت لأحبار اليهود في يثرب، ونصحهم الأحبار اختبارَ محمد بسؤاله عن أمور من ضمنها أمر «فتية ذهبوا في الدهر الأول».[39] إن السؤال عن عدد أصحاب الكهف سؤال مشروع وهو عنصر من العناصر الحاسمة في اختبار قريش (والأحبار) لمحمد. وما نلاحظه أن مثل هذا السؤال لا يشبه السؤال عن موعد قيام الساعة، إذ أن عدد أهل الكهف معلومة بسيطة لا تنفصل عن قصتهم، وخاصة أن قصتهم مقدَّمة كـ «تاريخ». ولقد تجنبت الآية الإجابة على السؤال من ناحية من غير أن تنفي من ناحية أخرى الوجود الموضوعي لهذه الإجابة بإقرارها «ما يعلمهم إلا قليل».[40] وهكذا واجه محمدٌ المشركين بآية لم تُجِب على تساؤلهم بينما أمرته من ناحية بألا «يماري» أهل الكتاب إلا «مراء ظاهرا» ونهته من ناحية بألا «يستفتيهم» رغم الإقرار بأنهم «يعلمون».[41]

---

(39) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 8، ص 174.

(40) بالنسبة لقصة أهل الكهف كان هناك علاوة على السؤال عن عددهم سؤال آخر وهو مدة لبثهم في الكهف. وبشأن هذا المسألة نقرأ: «ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا * قل الله أعلم بما لبثوا له غيب السماوات والأرض أَبْصِر به وأَسْمِع ما لهم من دونه من ولي ولا يُشْرِك في حكمه أحدا» (18: 25 – 26). ولقد أدّت صياغة الشَّذْرة لالتباس أدّى لخلاف بين المفسرين. ذهب فريق إلى أن الآية الأولى هي كلام الله وأنه يخبرنا عن المدة التي قضوها في الكهف. إلا أن فريقا ذهب إلى أن الآية قولُ أهل الكتاب وأن الله يردّ عليهم في الآية التالية ويقرّر أنه أعلم بالمدة التي لبثوها من غير أن يحدّدها كما هو الأمر في حالة عددهم. وقول هذا الفريق يسنده مصحف عبد الله بن مسعود الذي يزيل الالتباس بقراءته التي تقول: «وقالوا ولبثوا ... » الطبري، **تفسير الطبري**، ج 8، ص 210.

(41) ذهب ابن عباس إلى أن عبارة «ما يعلمهم إلا قليل» تعني أهل الكتاب. وأضاف أنه من القليل الذي يعلم وأنهم كانوا سبعة وثامنهم كلبهم. وفي تفسير عبارة «فلا تُمارِ فيهم إلا مِراءً ظاهرا» يقول الطبري: «اختلف أهل التأويل في معنى المِراء الظاهر الذي استثناه الله ورخّص فيه لنبيه ... فقال ابن عباس ... يقول حسبك ما قصصتُ عليك فلا تمارِ فيهم ... وقال آخرون

إن العبارة القرآنية بهذه الصياغة حقّقت غرضين إذ أنها من ناحية تجنّبت الدخول في صدام محتمل مع «المعرفة» الكتابية، بينما جرّدت من ناحية أخرى تلك «المعرفة» من سلطتها ونهت عن الرجوع إليها.

وجملة «قُلْ» متّسقة في سائر القرآن عدا حالتين تردان في سورة الزُّمَر. تقول الآية الأولى: «قُلْ يا عِبادِ الَّذين آمنوا اتَّقوا ربَّكم لِلَّذِين أحسنوا في هذه الدنيا حسنةٌ وأرضُ الله واسعةٌ إنما يُوَفَّى الصابرون أجرَهم بغير حساب» (39: 10)، وتقول الآية الثانية: «قُلْ ياَ عِبادِيِ الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم» (39: 53). والآيتان مختلطتان يتداخل فيهما الصوت الإلهي بالصوت النبوي، حيث تعكس عبارتا «يا عبادي» الصوت الإلهي، ويعكس باقي الآيتين الصوتَ النبوي. ووضع (قُلْ) في بداية الآيتين ليعقبهما الاسم المُنادَى المختوم بياء المتكلم أنتج تعبيرين غير متّسقين على مستوى الصوت. والعبارة الأشبه والمتّسقة في هاتين الحالتين هي عبارة «قُلْ لعبادي» التي ترد في آية إبراهيم: «قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة وينفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية» (14: 31)، وآية الإسراء التي تقول: «وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن» (17: 53)، حيث الآيتان تصدران عن الصوت الإلهي.

6

قلنا أعلاه إن الصوت النبوي من الممكن أن يتحوّل ويتقمّص صوت الإله. والعلامة اللغوية على ذلك هي استخدام ضمير المتكلّم، سواء أكان ضمير رفع منفصلا بصيغة الجمع («إنَّا **نحن** نُحيي الموتى» (12:36، يس)) أو بصيغة المفرد («كتب الله لأغلبن **أنا** ورسلي إن الله قوي عزيز» (21:58، المُجادِلة)) أو ضمير نصب منفصلا («يا عبادي الذين آمنوا إن أرضي واسعة **فإياي** فاعبدون» (56:29، العنكبوت)) أو ضميرا متصلا بصيغة الجمع («والذي **أوحينا** إليك من الكتاب هو الحق» (31:35، فاطر)) أو بصيغة المفرد («وإذ **أوحيتُ** إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي» (111:5، المائدة)). وعلاوة على ذلك هناك استخدام للضمير المتصل بالاسماء أو الحروف بصيغة الجمع («وآتيناهم **آياتِنا** فكانوا عنها معرضين» (81:15، الحِجر)؛ « فلما جاءهم الحق من **عِندِنا** قالوا إن هذا لسحر مبين» (76:10، يُونُس)) أو بصيغة المفرد («يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا **عدوي** وعدوكم أولياء ... » (1:60، المُمْتَحِنة)؛ «ما يُبَدّل القولُ **لَدَيَّ** ... » (29:50، ق)). وإذا أعملنا هذه القرينة اللغوية للتمييز بين الصوت النبوي والصوت الإلهي في أسلوب القرآن فإننا نجد أن الصوت النبوي هو

المِراء الظاهر هو أن يقول ليس كما تقولون، ونحو هذا من القول ... لأنهم لا يعلمون عدّتهم وإنما يقولون رجما بالغيب، لا يقينا من القول ... » الطبري، **تفسير الطبري**، ج 8، ص 206 – 207.

الصوت السائد والطاغي وأنه في واقع الأمر الصوت المنظِّم لمجموع القرآن.

ولتوضيح ما نقول دعنا نأخذ شريحة معتبرة من القرآن وننظر لها من زاوية تقسيم ثلاثي للآيات: آيات صادرة عن الصوت النبوي، وآيات صادرة عن الصوت الإلهي، وآيات الصوت المختلط، أي التي تجمع الصوتين.(42)

دعنا ننظر لعدد ونسبة آيات كل من الصوت الإلهي والصوت النبوي في هذه السور التسعة: البقرة (2)، آل عِمران (3)، النساء (4)، المائدة (5)، الأنعام (6)، الأعراف (7)، الأنفال (8)، التوبة (9)، يُونُس (10). وهذه الشريحة تشمل ما يُعرف بالسبع الطوال بالإضافة لسورتَي الأنفال والتوبة:

1. البقرة (عدد آياتها 286): نجد أن عدد آيات الصوت الإلهي 45 آية، وهي الآيات: [2] 3 [4]، 34، 35، 36، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 50، 51، 52، 53، 56، 57، 58، 59، 63، 65، 66، 84، 87، 99، 119، 121، 122 [123]، 125، 130، 146، 150، 151، 152، 155، 160، 186، 254.

نجد أن عدد آيات الصوت المختلط 30 آية، وهي الآيات: 5، 23، 30، 31، 33، 49، 60، 68، 69، 71، 73، 83، 93، 106، 118، 124، 126، 131، 143، 144، 159، 172، 197، 211، 243، 252، 253، 259، 260، 267.

2. آل عِمران (عدد آياتها 200): نجد أن عدد آيات الصوت الإلهي 7 آيات، وهي الآيات: 25، 44، 56، 58، 118، 175، 178.

نجد أن عدد آيات الصوت المختلط 16 آية، وهي الآيات: 11، 40، 41، 44، 47، 55، 56، 59، 81، 108، 140، 145، 151، 181 [182]، 195.

3. النساء (عدد آياتها 176): نجد أن عدد عدد آيات الصوت الإلهي 10 آيات، وهي الآيات: 31، 41، 57، 66، 67، 68، 115، [...] 151، 154، 163.

نجد أن عدد آيات الصوت المختلط 17 آية، وهي الآيات: 18، 37، 47، 54، 56، 64، 80، 105، 114، 122، 131، 153، 160، [161]، 162، 164، 174.

---

(42) يمكننا كمثال على هذه الآيات أن نأخذ آية سورة المائدة: «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين» (92:5). وكما نرى فإن الآية تبدأ بالإشارة للإله بالاسم العلم حيث المتحدّث هو الصوت النبوي ثم لا يلبث أن يتدخّل الصوت الإلهي متحدثا بضمير المتكلم بصيغة الجمع ليختم الآية. ونلاحظ خاتمة شبيهة في آية سورة العنكبوت مثلا التي تقول: «وإن تكذبوا فقد كذب أمم من قبلكم وما على الرسول إلا البلاغ المبين» (18:29)، إلا أن الآية هنا متّسقة من حيث وحدة صوتها النبوي.

4. المائدة (عدد آياتها 120): نجد أن عدد آيات الصوت الإلهي 7 آيات، وهي الآيات: 10، 32، 46، 65، 70، 75، 86.

نجد فيها 18 آية بصوت مختلط وهي الآيات: 3، 12، 13، 14، 15، 19، 26، 44، 45، 48، 64، 92، 109، 110، 111، 115، 116، 119.

5. الأنعام (عدد آياتها 165): نجد أن عدد آيات الصوت الإلهي 25 آية، وهي الآيات: 6، 9، 20، 22، 42، 43، 44، 48، 49، 55، 68، 75، 84، [85]، 86، 87، 89، 92، 94، 110، 122، 123، 129، 146، 155.

نجد فيها 31 آية بصوت مختلط وهي الآيات: 7، 8، 25، 30، 33، 34، 38، 39، 46، 53، 54، 61، 65، 83، 97، 99، 105، 107، 108، 111، 112، 114، 126، 130، 148، 150، 151، 152، 153، 154، 157.

6. الأعراف (عدد آياتها 206): نجد أن عدد آيات الصوت الإلهي 51 آية، وهي الآيات: 4، 6، 7، 9، 10، 11، 35، 36، 40، 41، 42، 49، 51، 52، 64، 72، 83، 84، 94، 96، 97، 98، 100، 102، 103، 117، 130، 133، 135، 136، 145، 146، 147، 152، 160، 161، 162، 163، 165، 166، 168، 170، 171، 174، 175، 176، 177، 179، 181، 182، 183.

نجد فيها 33 آية بصوت مختلط وهي الآيات: 5، 12، 13، 15، 18، [19]، 22، 24، 25، 26، [27]، 32، 37، 38، 43، 49، 57، 58، 59، [65]، [73]، [85]، 95، 101، 137، 138، 141، 142، 143، 144، 152، 156، 172.

7. الأنفال (عدد آياتها 75): نجد آية واحدة فقط صادرة عن الصوت الإلهي وهي الآية 3. ونجد فيها 8 آيات بصوت مختلط وهي الآيات 9، 12، 19، 31، 35، 41، 54، 70.

8. التوبة (عدد آياتها 129): نجد آيتين بالصوت الإلهي وهما 11، 66. ونجد آية واحدة بصوت مختلط وهي الآية 46.

9. يُونُس (عدد آياتها 109): نجد أن عدد آيات الصوت الإلهي 15 آية، وهي الآيات: 7، [8]، 12، 13، 14، 24، 70، 73، 74، 75، 87، 91، 92، 98، 103.

نجد أن عدد آيات الصوت المختلط 18 آية، وهي الآيات: 2، 11، 15، 21، 23، 28، 29، 46، 52، 61، 76، 89، 90، 93، 94، [105]، [106]، [109].

ويمكن تلخيص المقارنة بين الصوتين الإلهي والنبوي بالإضافة للصوت المختلط بالجدول التالي:

السورة	عدد الآيات	عدد ونسبة آيات الصوت الإلهي		عدد ونسبة آيات الصوت المختلط		نسبة آيات الصوت النبوي والأصوات الأخرى
البقرة	286	45	٪16	30	٪1	٪83
آل عمران	200	7	٪4	16	٪8	٪94
النساء	176	10	٪6	17	٪10	٪85
المائدة	120	7	٪6	18	٪15	٪79
الأنعام	165	25	٪15	31	٪19	٪66
الأعراف	206	51	٪25	33	٪16	٪59
الأنفال	75	1	٪1	8	٪11	٪88
التوبة	129	2	٪2	1	٪0.8	٪98
يُونُس	109	15	٪14	18	٪17	٪70

دعنا نأخذ سورة البقرة كنموذج وننظر لتفصيل الأفعال والأسماء والحروف المستخدمة في التعبير عن الصوت الإلهي [بترتيب الآيات، الكلمة يتبعها رقم الآية]:

1.1 فعل متّصل بضمير المتكلم (بصيغة الجمع): رَزَقْنا (3، 57، 160، 254)، نزّلنا (23)، قلنا (34–36، 38، 58، 60، 65، 73)، نجّينا (49)، فَرَقْنا (50)، أنجينا (50)، أغرقنا (50)، واعدنا (51)، عفونا (52)، آتينا (53، 63، 87، 93، 121، 146، 253)، بعثنا (56)، ظلّلنا (57)، أنزلنا (57، 59، 99، 159)، ظلمونا (57)، نغفر (58)، نزيد (58)، أخذنا (63، 83، 84، 93)، رفعنا (63، 93)، جعلنا (66، 125، 143)، قفّينا (87)، أيّدنا (87، 253)، ننسخ (106)، نُنْسِها (106)، نأت (106)، بيَّنَّا (118)، أرسلنا (119، 151)، عهدنا (125)، اصطفينا (130)، نرى (144)، نولِّي (144)، اخشوني (150)، نبلو (155)، نتلو (252)، فضّلنا (253).

2.1 فعل متّصل بضمير المتكلم (بصيغة المفرد): أنعمتُ (40، 47، 122)، أنزلتُ (41)، فضّلت (47، 122)، أُتِمّ (150)، أذْكُر (152)، أتوب (172).

1.2 اسم يلحقه ضمير متّصل (بصيغة الجمع): عبدِنا (23)، آياتنا (39، 151).

2.2 اسم يلحقه ضمير متّصل (بصيغة المفرد): نعمتي (47،40، 122، 150)، عهدي (40)، آياتي (41)، عبادي (186).

3. حرف يلحقه ضمير متّصل: عني (186)، إني (186)، لي (186)، بي (186).

4. ضمير رفع منفصل: أنا (160).
5. ضمير نصب منفصل: إيَّاي (40).
6. ضمير نصب متّصل: اذْكُرُوني (151)، دعاني (186)، اتقوني (197).

وبالنظر لمحتوى كلام الصوت الإلهي نجد أنه تتوزّعه ثلاثة محاور هي محور التقرير والقصة والخطاب. ومحور التقرير تمثّله الآيتان 106 و254 حيث تقرر الأولى واقع نسخ الآيات وإنسائها، وتقرر الثانية مبدأ التفضيل الإلهي بين الرسل. وفي محور القصة نجد الصوت الإلهي مضمَّنا في طرف من قصة آدم وإبليس تحكيه الآيات 30-38، ومضمَّنا في طرف من قصة إبراهيم تحكيه الآيات 125-133. أما محور الخطاب فيتوزّعه نمطان هما خطاب خاص وخطاب عام. والخطاب الخاص متعلّق بمحمد وهو خطاب موجّه إليه أو كلام عنه.[43] ونجد هذا الخطاب في 6 آيات هي: 23، 99، 119، 144، 186، 252. أما الخطاب العام فهو خطاب موجّة لثلاث مجموعات أو عنها وهي: المؤمنون والمشركون وبنو إسرائيل. وآيات خطاب المؤمنين 13 آية هي الآيات: 3، 121، 143-144، 150-152، 155، 160، 172، 186، 197، 254. وخطاب المشركين نجده في نحو ثلاث آيات هي: 23، 39، 118.[44] أما خطاب بني إسرائيل فنجده في 24 آية هي الآيات: 40-41، 47، 49-53، 56-60، 63، 65-66، 73، 83-84، 87، 93، 122، 146، 159.

وهكذا يتّضح لنا من مقارنة محاور آيات الصوت الإلهي في سورة البقرة أن نسبة نحو 47٪ منها يتعلّق بخطاب بني إسرائيل. وهذا أمر طبيعي عندما نضع في اعتبارنا أن مادة السورة تنتمي للفترة المدنية وبذا تعكس ما طبع هذه الفترة من توتّر وخصومة بين محمد واليهود. وفي معرِض إدانة اليهود وتهديدهم يصبح الصوت الإلهي هو الأليق والأقوى لربط مادة الذاكرة التوراتية بأحداث حاضر محمد ومرارات هذا الحاضر وإخفاقه في كسبهم. أما المؤمن العادي الذي يقرأ هذه السورة (سواء كان في الماضي منذ لحظة جمع القرآن أو في وقتنا المعاصر) فإنه سيجد أن نسبة نحو 25٪ من خطاب الصوت الإلهي موجّه إليه.

وما نلاحظه في المخاطبة القرآنية سواء كانت بالصوت النبوي أو الصوت الإلهي أنها مخاطبة يغلب عليها الطابع الذكوري بمعنى أن المخاطَب المباشر هو في الغالب الأعم الرجل وأن خطاب المرأة مُفترض افتراضا ضمنيا عدا تلك الآيات القليلة التي تتّجه بخطابها

(43) لم نشأ هنا أن نزيد معالجتنا تفريعا فوسّعنا مفهوم الخطاب ليشمل الكلام عن موضوع الخطاب.

(44) هناك اختلاف حول الآية 118 وعما أن كانت عن اليهود أو النصارى أو المشركين. انظر مثلا الطبري، **تفسير الطبري**، ج 1، ص 560.

مباشرة للمرأة.[45] وموقف القرآن الخطابي يبرز ويتأكّد في صياغته للحظة البداية البشرية عندما يحكي عن خلق آدم وحواء. فالملاحظ في القصة القرآنية أن اسم حواء لا يُذكر البتّة فيها، وأن الإله عندما يضع آدم وحواء في الجنّة يقول: «وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنّة ... » (35:2، البقرة)، وبذا فإن الخطاب المباشر موجه لآدم وخطابُ حواء غير مباشر ويتمّ في سياق إلحاقها به. ويبلغ هذا الإقصاء الخطابي لحواء ذروته في اللحظة الوداعية التي تسبق إخراجهما من الجنّة والتي لا تشير لحواء حتى إشارة غير مباشرة، فنقرأ: «فتلقّى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم» (37:2، البقرة). وهذه السمة الذكورية لخطاب القرآن لاحظتها النساء على عهد محمد. ويحكي لنا الأخباريون أن أم سلمة، زوجة محمد، قالت له: «يا رسول الله يُذكر الرجال ولا نُذكر»، فجاءت الآية: «إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما» (35:33، الأحزاب).[46] إلا أن هذا التنازل الذي ارتبط بملاحظة أم سلمي (أو ربما احتجاجها أو ضغطها) كان تنازلا آنيا لم يغيّر في واقع الأمر طبيعة الخطاب القرآني.

7

أشرنا في الفصل الأول أن القرآن عَكَسَ فيما عَكَسَ همومَ محمد، مما جعل عنصر السيرة الذاتية من العناصر الأساسية المُكوِّنة للنصّ. ونلاحظ أن انعكاس هذا العنصر لا يقتصر فحسب على مستوى ما حدث تاريخيا لمحمد على الصعيد الشخصي وإنما يمتدّ أيضا ليدخل في نسيج قصص الأنبياء التي يحكيها القرآن إذ أنه يحوّر هذه القصص ويضيف لها ما يجعلها تعكس مواجهات محمد مع معارضيه. دعنا ننظر لبعض الأمثلة لتبيين ما نعنيه.

لعل أكثر الآيات إضاءة لماضي محمد هي آيات سورة الضحي التي اقتبسناها أعلاه والتي تقول: «ألم يجدك يتيما فآوى * ووجدك ضالا فهدى * ووجدك عائلا فأغنى» (93: 6 – 8). هذه الآيات الثلاثة تقدّم تلخيصا مكثّفا لحياة محمد منذ طفولته إلى أن بلغ نضجه: يتمه المبكّر وكفالة جده عبد المطلب وعمه أبي طالب له، واتّباعه لوثنية قومه إلى أن رفضها واهتدى للحنيفية، وعُسره ورقّة حاله إلى أن استقرّ بعد زواجه من خديجة.[47]

(45) وعندما تتعلّق المخاطبة بالأحكام فإن الخطاب يكون في العادة موجّها للرجل الحر.

(46) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 300.

(47) يقول الزمخشري في تفسير آية «ووجدك عائلا فأغنى»: «فأغناك بمال خديجة، أو بما أفاء عليك من الغنائم ... » (**الكشاف**، ج 6، ص 393). ومن الواضح أن الإشارة للغنائم مُقحَمة

ولقد أشرنا أعلاه للظرف النفسي المحتمل الذي اندفقت في ظلّه هذه الذكريات والصور. ومن الإشارات للماضي ما نجده في سورة الشرح حيث نقرأ: «ألم نشرح لك صدرك * ووضعنا عنك وِزْرك * الذي أنقض ظهرك» (94: 1 – 3). ولقد قرأ المفسرون في الإشارة «للوِزْر» الذي «أنقض ظهر» محمد إشارة لذنوب قال عنها قتادة «كانت للنبي ذنوب قد أثقلته، فغفرها الله له.»[48] وغموض الإشارة لطبيعة «وِزْر» محمد حدا بالضحّاك أن يعتبر الإشارة هنا إشارة لحالة عامة وهي «الشرك الذي كان فيه.»[49]

ولقد دخل محمد في فترته المكية في مواجهات خلّف بعضها أثرا لمرارات عميقة في نفسه وانعكس ذلك قرآنيا. دعنا ننظر لمثالين من هذه المواجهات وهما اللذان تعبّر عنهما سورتا المسد والكوثر (بترتيب الزركشي). نقرأ في السورة الأولى: «تَبَّت يدا أبي لهب وتَبَّ * ما أغنى عنه ماله وما كسب * سيصلى نارا ذات لهب * وامرأته حمالة الحطب * في جيدها حبل من مَسَد» (111: 1 – 5). ونقرأ في السورة الثانية: «إنا أعطيناك الكوثر* فصل لربك وانحر * إن شانئك هو الأبتر» (108: 1 – 3). ونلاحظ أن سورة المسد من أقصر السور وأن سورة الكوثر هي في الواقع أقصر سورة في القرآن،[50] وأن إيجازهما النصي هذا يرتبط ارتباطا وثيقا بطبيعة محتواهما إذ أن كل من السورتين هي في الواقع شحنة عاطفية وانفعالية متجانسة ومكثّفة.

وبُعْد السيرة الذاتية في سورة المسد بُعْد أُسَري إذ أن الذَّم والتهديد القرآني فيها يتجه لإبي لهب أو عبد العُزّى بن عبد المطلب، عمّ محمد، وزوجته أم جميل أروى بنت حرب، أخت أبي

ولا تجوز في هذا السياق إذ أن السورة مكية. ولقد انتبه الرازي لاختلال ذلك التفسير وعدم جوازه إلا أنه حاول تسويغه بحجّة في غاية التعسف فقال إن الله «أغناه بإعانة الأنصار، ثم أمره بالجهاد، وأغناه بالغنائم، وإن كان إنما حصل بعد نزول هذه السورة، لكن لما كان ذلك معلوم الوقوع كان كالواقع.» **التفسير الكبير**، ج 31، ص 219.

(48) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 626. تَرِد هذه الآية بقراءة مختلفة في مُصحف عبد الله بن مسعود وهي: «وحَلَلْنا عنك وقْركَ». المصدر نفسه، ج 12، ص 626.

(49) المصدر السابق، ج 12، ص 627.

(50) في تفسيره لسورة الكوثر اشتطّ الرازي وأسرف فادّعى أن هذه السورة «مع قصرها وافية بجميع منافع الدنيا والآخرة» وأسبغ عليها مقاما فريدا يجعلها المقياس الأمثل على إعجاز القرآن إذ أن المشركين «عجزوا عن معارضتها مع صغرها، فثبت أن وجه الإعجاز في كمال القرآن، إنما تقرر بها لأنهم لما عجزوا عن معارضتها مع صغرها فبأن يعجزوا عن معارضة كل القرآن أولى ... » **التفسير الكبير**، ج 32، ص 127 – 128.

سفيان. وحسب بعض الأخبار فإن أبا لهب فرح بميلاد محمد واستبشر به إلى حد أنه أعتق مملوكته ثويبة عندما بشّرته بالنبأ.[51] ويبدو أن العمّ اهتمّ بابن أخيه الطفل، إذ أن الأخبار تذكر أن ثويبة كانت أول مرضعة لمحمد،[52] وأن العلاقة بين محمد وعمّه فيما بعد كانت حميمة إلى حد أنهما تصاهرا. إلا أن العلاقة ما لبثت أن تأزّمت وانهارت عندما أعلن محمد نبوته وظلّ العمّ ثابتا على دينه. وحسب الأخباريين فإن محمدا «لما خصَّ بالدعوة عشيرته، إذ نزل عليه ‹وانذر عشيرتك الأقربين› [26: 214، الشعراء] وجمعهم للدعاء، قال له أبو لهب: تبا لك سائرَ اليوم، ألهذا دعوتنا؟» وجاءت السورة ردّا على ما قاله أبو لهب.[53] ولقد نتج عن هذا الهجوم والإدانة القرآنية له (ولزوجته) أن اصطبغت الصورة الإسلامية عنه بكُره ومَقْت شديد ودائم.[54]

وإن كانت عاطفة محمد ومرارته في سورة المسد يتوزّعها شخصان معروفان فإن عاطفته ومرارته في سورة الكوثر مركزها شخص واحد هو الذي تشير له الآية الأخيرة بقولها: «إن شانئك هو الأبتر». ولقد اختلف المفسرون في هُوية هذا الشخص وهو أمر لا يهمّنا هنا. إلا

(51) السهيلي، **الروض الأُنُف**، ج 5، ص 123.

(52) ابن هشام، **السيرة**، ج 3، ص 96.

(53) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 733 – 734.

(54) يظهر هذا الكُره والمقت أوضح ما يظهر في وصف الأخباريين لطريقة موت أبي لهب التي نرجّح أنها من وحي خيالهم. نقرأ أن أبا لهب وعقب التحامه في شجار مع أبي رافع، مولى العباس ابن عبد المطلب، وتعرّضه لشجّ في رأسه فإنه، حسب رواية أبي رافع: «ما عاش إلا سبع ليال حتى رماه الله ... بالعَدَسة [قرحة قاتلة] فقَتَلَته، فلقد تركه ابناه ليلتين أو ثلاثا ما يدفنانه حتى أنتن بيته ... فما غسلوه إلا قذفا بالماء عليه من بعيد، ما يمسونه، ثم احتملوه فدفنوه بأعلى مكة إلى جدار، وقذفوا عليه الحجارة حتى واروه.» (الطبري، **تاريخ الطبري**، ج 2، ص 462). ولكن، ورغم تحامل المادة الأخبارية فإنها لم تستطع أن تمحو محوا تاما ذاكرة ما قبل الإسلام وفضل العم على ابن أخيه فأثابته وعلى مضض وبطريقتها الخاصة، وهكذا حَفِظت له فضل لحظة فرحه بميلاد محمد وعتقه لثويبة، إذ نقرأ في خبر أن بعض أهل أبي لهب رأوه في المنام وهو يُعذَّب فقال لهم: «ما لقيتُ بعدكم راحة غير أني سُقِيت في مثل هذه، وأشار إلى النقرة بين السبابة والإبهام، بعتقي ثويبة.» (السهيلي، **الروض الأُنُف**، ج 5، ص 122. انظر أيضا البخاري، **صحيح البخاري**، ج 7، ص 17). وحرص الأخباريون على نفي شبهة أن يكون ذلك التخفيف يوميا فأكّدوا أن العذاب يُخفَّف عنه كل يوم اثنين وهو اليوم الذي بشّرته فيه ثويبة بمولد محمد. السهيلي، **الروض الأُنُف**، ج 5، ص 123.

أن ما يهمّنا هو محتوى الكلام الذي قيل وردّ الفعل القرآني. ولقد أجمع أغلب المفسرين أن هذا الرجل الذي شنأ محمدا (بمعنى أبغضه) قال عنه من باب الإساءة له والتعريض به إنه أبتر، بمعنى أنه لا ابن له يقوم مقامه بعده. ونلاحظ أن القرآن يردّ على هذا الشخص بمثل ما قاله وبدرجة أعلى من التأكيد، فيصفه بأنه هو «الأبتر».[55] ورغم أن محمدا كانت له بنات إلا أن طبيعة مجتمعه الذكوري عنت سيادة القيمة التي عبّر عنها شانئُه بأن ذِكْرَه سينقطع لأنه لا عَقِب ذكرا له. ولقد عبّر نص السورة عن طمأنينة محمد وسكونه لأن الله قد أعطاه الكوثر.[56] ولكن ما الذي يعنيه الردّ القرآني على شانىء محمد بأنه هو الأبتر؟ إن مدلول الكلمة عندما يستخدمها القرآن لابد أن يكون نفس مدلولها عندما استخدمها شانىء محمد وإلا فإنها تصبح منبتّة عن سياق الكلام. وعندما يستخدمها شانىء محمد بقصد الذم والإيذاء استنادا على الانحياز للذكورة وتعبيرا عن انتقاص الأنوثة، فبأي معنى يستخدمها الردّ القرآني؟ هل يذمّ القرآنُ شانىءَ محمد باعتبار أنه لا ولد ذكرا له؟ لقد انتبه البعض لهذا المنزلق التفسيري فلجأوا لتفادي الحرج بإعطاء الكلمة مدلولا مختلفا. وهكذا نقرأ أن سعيدا ابن جبير فسّر كلمة أبتر بمعنى الذي «انبتر من قومه» وفسّرها قتادة بمعنى «الحقير الدقيق الذليل».[57] إلا أن الطبري والرازي انحازا كلاهما للمدلول المألوف للكلمة بمعنى انقطاع العَقِب ومن غير أن يخوضا في مسألة ما ينطوي عليه ذلك. وفي حالة الرازي فقد اجتهد لإلصاق التهمة بشانىء محمد ونفيها عن محمد فقال: «فإنا نرى أن نسل أولئك الكفرة قد انقطع، ونسله [أي محمد] كل يوم يزداد وينمو وهكذا يكون إلى يوم القيامة.»[58] ونلاحظ في هذه القراءة المجازية عجزها عن ملامسة النبض الحي للسورة. فالسورة استجابة ذات كثافة انفعالية عالية للحظة هزّت محمدا وجعلته يردّ الصاع لشانئه ويلتجىء للأمل الإلهي الذي

---

(55) انتبه الرازي لهذه النقطة فقال: «فإنك إذا قلت: زيد هو العالم يفيد أنه لا عالم غيره ... » **التفسير الكبير**، ج 32، ص 133.

(56) اختلف المفسرون في معنى الكوثر فذهب أهلُ الخيال إلى أن الكلمة اسم لنهر في الجنّة «حافتاه الذهب، ومجراه على الدرّ والياقوت، وماؤه أشدّ بياضاً من الثلج، وأشدّ حلاوة من العسل، وتربته أطيب من ريح المسك.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 716). أما من كبحوا إغراء الخيال فقد نظروا في اتجاه تصريف الكلمة نفسها وقالوا: «والكوثر فَوْعَل من الكثرة وهو المفرط الكثرة»، وبذا فسروا الكوثر بالخير الكثير. الزمخشري، **الكشاف**، ج 6، ص 445 – 446.

(57) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 725.

(58) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 32، ص 133.

مثّلته فكرة الكوثر والسلام الذي من الممكن أن يجده في العبادة وعطاء النحر.

دعنا ننتقل الآن لحدث فاصل في سيرة محمد هو حدث الهجرة ولحظة محدّدة في هذا الحدث مشحونة بالتوتّر والقلق والخوف لم يكن من المستغرب أن تصبح جزءا من الذاكرة القرآنية. يصف القرآن هذه اللحظة قائلا: «إلَّا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم» (9: 40، التوبة). ورغم أن الآية لا تفصِّل إلا أن المادة الأخبارية تضع تلك اللحظة المحدّدة في إطار مطاردة المكيين لمحمد وأبي بكر أثناء هجرتهما. ويخبرنا أنس عن أبي بكر: «بينا أنا مع رسول الله ... في الغار، وأقدام المشركين فوق رؤوسنا، فقلت: يا رسول الله، لو أن أحدهم رفع قدمه أبصرنا فقال: يا أبا بكر ما ظَنُّكَ باثنَين اللهُ ثَالثهما؟»[59] وفي وصف الآية لتلك اللحظة نسمع صوت محمد وهو يُسكِّن رَوْع أبي بكر، بل وتكشف لنا الآية دواخله وقد هبط عليه شعور بالسكينة رغم حرجِ اللحظة وثِقَلها.[60]

8

وإن كانت فترة مكة هي فترة سيادة النبوة في سيرة محمد فإن فترة المدينة كانت فترة صعود وهيمنة مشروع الدولة الذي لم ينفصل عن مشروع تأسيس الدين الجديد.[61] وبالإضافة لمشاغل محمد كرجل دولة ودين كانت هناك مشاغله كزوج، إذ كان متزوجا على الأقل

(59) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 6، ص 375.

(60) في تفسيره لعبارة: «فأنزل الله سكينته عليه» يقول الزجَّاج: «يجوز أن تكون الهاءَ التي في عليه لأبي بكر، وجائز أن تكون ترجع على النبي ... » (**معاني القرآن وإعرابه**، ج 2، 449). ولقد رأى الطوسي أن الضمير لابد أن يكون عائدا على محمد ملاحظا أن جميع الكنايات قبل الضمير وبعده راجعة لمحمد وأنه «لا يليق أن يتخلّل ذلك كله كناية عن غيره». **التبيان**، ج 5، ص 222.

(61) الترابط الوثيق بين الدين والدولة في الرؤية القرآنية يأتي من نموذج اليهودية التي لا ينفصل فيها الدين عن الدولة. وهكذا نقرأ في الأنعام وبعد ذكر أسماء عدد من أنبياء التوراة علاوة على عيسى: «أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحُكْم والنبوة فإن يكفر بها هؤلاء فقد وَكَّلْنَا بها قوما ليسوا بها بكافرين» (6: 89). نلاحظ أن الترتيب المنطقي في عبارة: «آتيناهم الكتاب والحُكْم والنبوة» هو النبوة والكتاب والحكم، باعتبار أن النبوة سابقة على الكتاب والكتاب هو أساس الحكم.

من تسع نساء وكان مالكا على الأقل لسُرِيّة واحدة. وفي ظلّ هذا التعقيد كان من المتوقّع أن تتغاير نساؤه ويتنافسن عليه، وأن تنشأ مشاكل في النفقة، وخاصة أنه كان يأخذ نسبة ثابتة مما يغنمه المسلمون في غزواتهم. ونجد إشارة واضحة في مادة الحديث لأزمة العلاقات بين نساء محمد في حديث يرويه عروة بن الزبير عن عائشة أن نساء محمد كن حزبين: حزبا فيه عائشة وحفصة وصفية وسودة والحزب الآخر فيه أم سلمة وسائر نسائه.[62] ولقد انعكس واقع نساء محمد هذا في القرآن. دعنا نأخذ كمثال أخطر أزمة مرّت بمحمد في علاقته بنسائه والتي تشير لها آيتا سورة الأحزاب اللتان تقولان: «يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تُرِدْنَ الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أُمَتِّعْكُنَّ وأُسَرِحْكُنَّ سَرَاحا جميلا * وإن كنتن تُرِدْنَ الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعد للمحسنات منكن أجرا عظيما» (33: 28 – 29). وعن السبب الظرفي لهذه الأزمة يقول الزمخشري: «أردن شيئاً من الدنيا من ثياب وزيادة نفقة وتغاير ن»[63] ويقول الأخباريون إن محمدا غضب وهجر زوجاته شهرا. وكلام الزمخشري يجمع سببين هما النفقة والغيرة. وكما نرى فإن الإشارة الصريحة «للحياة الدنيا وزينتها» يمكن أن تُقرأ كإشارة للنفقة — ولكن ماذا عن الغيرة؟ إن الفعل «تغايرن» الذي يستخدمه الزمخشري يوحي بالمشاركة مما يعني غيرة احداهن من الأخرى أو ما يمكن أن نسميه غيرة شخصية. وما تشير له المادة التاريخية أن هذا النمط من الغيرة الشخصية كان هو السائد وسط زوجات محمد. إلا أننا نلمح أيضا نمطا آخر طارئا يتّخذ صورة غِيْرَةٍ جماعية عندما تتوحّد نساؤه ضد امرأة جديدة ويَكِدْنَ بغرض إفشال زواجه منها. ومما يرويه الأخباريون بهذا الصدد ما حدث لأسماء بنت النعمان التي يقولون في حكايتها إنها كانت «من أجمل النساء فخاف نساؤه أن تغلبهن عليه فقلن لها: إنه يجب إذا دنا منك أن تقولي: أعوذ بالله منك، ففعلت.»[64]

وحسب الأخباريين فإن محمدا طاف على نسائه يتلو عليهن آيتَي التخيير ويخيرهن بين الطلاق أو البقاء معه بشروطه. وعندما انقشعت الأزمة (والتي تابعها المسلمون بترقب إذ أنها حبسته عنهم وتغيّب عن بعض صلواته) فإنها انجلت عن اختيارهن البقاء معه مع تنازل بعضهن وقبولهن بتراتبية ميّزت ضدهن.[65]

---

(62) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 3، ص 316.

(63) الزمخشري، **الكشاف**، ج 5، ص 63.

(64) العسقلاني، **الإصابة**، ج 8، ص 19.

(65) حول تفاصيل هذه التراتبية انظر ما كتبناه في **نبوة محمد**، ص 329.

ومقابل تنازل زوجاته أعلن محمد تنازلا سجّلته آية سورة الأحزاب التي تقول: «لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن إلا ما ملكت يمينك وكان الله على كل شيء رقيبا» (33: 52). وكما نرى فإن تنازله كان جزئيا، إذ أن الآية لم تحرمه من حقّ امتلاك أي امرأة من نساء السبي والتسرِّي بها. وحتى هذا التنازل الجزئي تُشَكِّك فيه بعض المرويات اللاحقة فنقرأ مثلا حديثا منسوبا لعائشة تقول فيه: «[إن] النبي ... لم يُقْبَض حتى أحلّ الله له نساء أهل الأرض.»[66] وهذا الكلام المنسوب لعائشة، حتى لو لم يكن صحيحا، يعكس جوهر علاقة القوة بين محمد والفضاء الذي خلقه في فترة صعود دولة المدينة. إن عنصر السيرة الذاتية هنا، حيث يهتم القرآن بمشاكل محمد الزوجية وعلاقته بالنساء، يقدّم لنا محمدا مختلفا عن محمد الذي عكسته مادة السيرة المكية. فالمادة المكية تعكس علاقة قوة يجد محمد نفسه فيها طرفا ضعيفا وعاجزا ومستهدَفا حيث سلاحه الوحيد هو تهديده لأعدائه بالعذاب أو تعزية نفسه بالأمل في عطاء الله وتثبيته. إلا أن علاقة القوة هذه تنقلب في المادة المدنية حيث يضحي محمد هو الطرف المهيمن على الفضاء العام والخاص الذي يحيط به ويكتسب ما يقوله ويفعله طابعَ السلطة العليا والنهائية.

وسيرة محمد تتداخل أحيانا مع قصص الأنبياء التي يرويها القرآن. ولقد تعرضنا آنفا لقصة نوح ولاحظنا أن عنصر الجدال والمساجلة الذي نجده في صيغتها القرآنية غائب عن القصة التوراتية وقلنا إن الخيال القرآني أضاف للقصة ما جعلها تتلاءم مع أغراض القرآن وتخدمها، إذ أن الجدال الذي يدور في القصة القرآنية يعكس في واقع الأمر أصداء الجدال الذي كان يدور بين محمد والمشركين.[67] ولقد أشرنا أيضا لمظهر آخر من مظاهر هذا التداخل وهو التبشير بمجيء محمد الذي ينسبه القرآن لإبراهيم وعيسى.[68]

دعنا ننظر الآن مرة أخرى للطبيعة الظرفية الاتفاقية المفتوحة للقرآن. إن هذه السمة لا تنفصل في الواقع عن السمة التاريخية للقرآن. وتاريخية القرآن مسألة كانت واضحة للمسلمين في الماضي وأدّت لبروز مبحث «أسباب النزول» كفرع هام من فروع علوم القرآن لا يستغني عنه المفسّر لفهم الآيات. ورغم أن المفسّرين أعملوا مادة «أسباب النزول» واستخدموها بلا تحرّج إلا أن إجراءهم هذا اصطدم بمسألتين: بصورة القرآن عن نفسه كنص متعالٍ على التاريخ، وبمزج القرآن لبعض الأحداث التي عاشها المسلمون بعناصر مستمدة من الخيال النبوي ولا صلة لها بالواقع التاريخي.

---

(66) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 320.

(67) انظر **نبوة محمد**، ص 342.

(68) انظر المصدر السابق، ص 386.

وما نعنيه بصورة القرآن عن نفسه كنصّ متعالٍ تعبّر عنه آيتا سورة البروج اللتان تقولان: «بل هو قرآن مجيد * في لوح محفوظٍ» (85: 21 – 22)، وآيتا سورة الزُّخرف اللتان تقولان «إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون * وإنه في أمّ الكتاب لدينا لَعَلِيٌّ حكيم» (43: 3 – 4)، وآيات سورة الواقعة التي تقول: «إنه لقرآن كريم * في كتاب مكنون * لا يَمَسُّه إلا المطهَّرون» (56: 77 – 79). والعبارات التي تهمنا هنا هي «لوح محفوظ» و«أمّ الكتاب» و«كتاب مكنون»، وهي عبارات عاملتها المادة التفسيرية بشكل عام كعبارات مترادفة تدلّ على القرآن. وفيما يتعلّق بمحتوى «اللوح المحفوظ» فإن أوسع مفهوم له هو ذلك الذي عبّر عنه أنس بن مالك بقوله إنه اللوح «الذي كتب الله جميع ما كان ويكون فيه.»[69] وهذا المفهوم ينسجم مع مفهوم البعض لكلمة «الكتاب» الواردة في آية الأنعام: «وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فَرَّطْنَا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون» (6: 38)، والتي قال البعض إنها تعني «اللوح المحفوظ».[70] ومثل هذا التصوّر من الممكن أن يتعرّض لاعتراض انتبه له الرازي وردّ عليه قائلا: «فإن قيل وما الحكمة في خلق هذا اللوح المحفوظ مع أنه تعالى علّام الغيوب ويستحيل عليه السهو والنسيان؟ قلنا إنه تعالى لما أثبت في ذلك أحكام حوادث المخلوقات، ثم إن الملائكة يشاهدون أن جميع الحوادث إنما تحدث على موافقة ذلك المكتوب، استدلوا بذلك على كمال حكمة الله وعلمه.»[71] وعن مكان هذا اللوح يقول مجاهد إنه محفوظ في «أمّ الكتاب» بينما يقول قتادة ببساطة إنه عند الله، وهو قول يَبُزُّه قولُ مقاتل الذي يذهب في تحديده إلى أنه موجود على يمين العرش.[72] إلا أن خيال مالك ابن أنس ينطلق في اتجاه آخر فيقول إنه محفوظ في جبهة إسرافيل.[73] وهو خيال ينافسه خيال ابن عباس الذي يُنسب إليه القول إن «اللوح من ياقوته حمراء، أعلاه معقود بالعرش وأسفله في حِجْر مَلَك يقال له ماطِرْيون.»[74] وفي صورة أخرى من صور الخيال المنسوبة لابن عباس يكتسب اللوح المحفوظ بعدا زمانيا محدّدا فنقرأ: «إن لله لوحا محفوظا مسيرة خمس مائة عام، من دُرّة بيضاء لها دفَّتان من

(69) الطوسي، **التبيان**، ج 10، ص 322.
(70) الزمخشري، **الكشاف**، ج 2، ص 342.
(71) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 27، ص 195.
(72) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 22، ص 199.
(73) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 531.
(74) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 22، ص 199.

ياقوت ... »[75] وحول طبيعة الحفظ ذهب بعض المفسرين إلى أنه حفظ من «وصول الشياطين إليه.»[76] ومفهوم الحفظ يتداخل مع مفهوم الإخفاء والسِّتر الذي تعبّر عنه عبارة «كتاب مكنون»، وهو مفهوم إن قصره البعض على اللوح المحفوظ والقرآن إلا أنه امتدّ عند آخرين ليشمل التوراة والإنجيل والزبور.[77] وهذا التداخلُ والغموض لتعابير «اللوح المحفوظ» و«أمّ الكتاب» و«الكتاب المكنون» والتضارب في فهمها دفع الرازي لحالة قنوط تفسيري جعلته مستعدا لقبول كل الاحتمالات: «يحتمل أن يكون الكتاب المكنون واللوح المحفوظ واحدا ثم كونه محفوظا يحتمل أن يكون المراد كونه محفوظاً عن أن يمسه إلا المطهرون ... ويحتمل أن يكون المراد كونه محفوظاً من اطّلاع الخلق عليه سوى الملائكة المقربين، ويحتمل أن يكون المراد أن لا يجري عليه تغيير وتبديل.»[78] إلا أن هذه العبارات على غموضها كانت كافية ومؤثّرة في إيحائها بصورة للقرآن تضعه في مكان وزمان سابق على مكانه وزمانه التاريخي. وعن صدور القرآن من هذا المكان والزمان نقرأ من أحاديث الخيال الإسلامي قول البعض «[إن] جبريل حفِظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به ... [وإن] أحرف القرآن في اللوح المحفوظ، كلُّ حرف منها بقدر جبل قاف، [وإن] تحت كلِّ حرف معان لا يحيط بها إلا الله ... »[79]

9

دعنا ننظر الآن لما وصفناه بمزج القرآن لحدث تاريخي بعناصر الخيال النبوي ونأخذ كمثال على ذلك معركة حُنَين التي وقعت في السنة الثامنة للهجرة بعد غزو مكة واستهدفت هوازن وثقيف، وسيّر محمد فيها جيشا بلغ قوامه اثنى عشر ألف مقاتل حسب الأخباريين. ولقد انهزم المسلمون في الكرّة الأولى للمعركة وولّوا إلا أن محمدا ونفرا قليلا من أصحابه ثبتوا وما لبثت الكرّة أن انقلبت وانتصر المسلمون. وسجّل القرآن حدث المعركة في سورة

---

(75) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 7، ص 404.

(76) الزمخشري، **الكشاف**، ج 6، ص 351.

(77) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 20، ص 220. كلمة الزبور تشير لسفر المزامير في التوراة والذي يُنسب بعضه لداود. وعند المقارنة نجد إحالة في القرآن للمزامير، إذ نقرأ في المزامير: «الصِّدِّيقون يرثون الأرض ويسكنونها إلى الأبد» (37: 29)، ونقرأ في القرآن: «ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون» (21: 105، الأنبياء).

(78) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 31، ص 126.

(79) الزركشي، **البرهان**، ج 1، ص 323.

التوبة قائلا: «لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حُنَين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الأرض بما رَحُبَت ثم وليتم مدبرين * ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين» (9: 25 – 26). ورغم غموض عبارة «جنود لم تروها» فإن المادة الأخبارية قرأت فيها إشارة مطابقة للإشارة التي نجدها في سورة الأنفال حيث نقرأ: «إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملآئكة مُرْدِفِين * وما جعله الله إلا بشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر إلا من عند الله إن الله عزيز حكيم» (8: 9 – 10). ولقد أجمع الأخباريون أن سياق الحديث في سورة الأنفال كان موقعة بدر، وهي موقعة اتفق أغلبهم على اشتراك الملائكة فيها ونسجوا من الأخبار ما نسجوا حول ذلك.(80) وبصدد حُنَين تضاربت أقوالُ وصورُ الأخباريين عن عدد الجنود–الملائكة الذين نزلوا وهيئتهم.(81)

والإشارة القرآنية للملائكة في هذا السياق تعكس رؤية حاول محمد تثبيتها في وعي معاصريه وعبّرت عنها آية سورة الأنفال التي تقول: «إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبِّتوا الذين آمنوا سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان» (8: 12). ولقد عَنَتْ مثلُ هذه الإشارات الصريحة لنزول الملائكة نَقْلَ مسألة

---

(80) وهكذا نقرأ مثلا أن جبريل «نزل ... في يوم بدر في خمسمائة ملك على الميمنة ... وميكائيل في خمسمائة على الميسرة ... في صور الرجال، عليهم ثياب بيض وعمائم بيض وقد أرخوا أذنابها بين أكتافهم ... » (الزمخشري، **الكشاف**، ج 2، ص 558). وفي خبر منسوب لعلي يقفز هذا العدد لألف ملك على ميمنة محمد وألف على ميسرته، رغم أن الآية تشير لألف ملك فقط. الطبري، **تفسير الطبري**، ج 6، ص 191.

(81) نقرأ عن عددهم أنهم «كانوا ثمانية آلاف، وقيل: خمسة آلاف، وقيل: ستة عشر ألفا» (الزمخشري، **الكشاف**، ج 3، ص 29). أما بالنسبة لهيئتهم فقد نسب الرواة لأحد المشركين قوله: «لما التقينا نحن وأصحاب رسول الله ... يوم حنين، لم يقوموا لنا حَلَبَ شاة. قال: فلما كشفناهم جعلنا نسوقهم في أدبارهم، حتى انتهينا إلى صاحب البغلة البيضاء، فإذا هو رسول الله ... قال: فتلقانا عنده رجالٌ بيضٌ حسانُ الوجوه، فقالوا لنا: ‹شاهت الوجوه، ارجعوا!› قال: فانهزمنا، ورَكِبُوا أكتافنا، فكانت إيّاها.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 6، ص 343 – 344). إلا أن ملائكة حُنين يتخذون مظهرا ماديا مختلفا حسب خبر آخر منسوب لجُبير بن مُطْعِم يقول فيه: «لقد رأيت قبل هزيمة القوم والناس يقتتلون مثل البِجاد [الكِساء] الأسود، أقبل من السماء حتى سقط بيننا وبين القوم، فنظرت، فإذا نمل أسود مبثوث قد ملأ الوادي، لم أشكّ أنها الملائكة، ثم لم يكن إلا هزيمة القوم.» ابن هشام، **السيرة**، ج 4، ص 449.

الالتقاء بالمَلَك أو الملائكة من المستوى الشخصي للنبوة للمستوى العام حيث يؤكّد القرآن للمسلمين أن الملائكةَ تشاركهم القتال. إلا أن المؤكد أن الواقع الذي لمسه المسلمون (والمشركون) في المعارك التي أشار القرآن لاشتراك الملائكة فيها في القتال لم يختلف عن واقع المعارك التي صَمَتَ القرآن عن مثل هذه الإشارة بشأنها. إن هذه الآيات تحكي عن صورة تنتمي لمنطقة الخيال النبوي كما أسلفنا، غير أن ما يميزها هو أن عنصر الخيال فيها يتداخل مع تجرِبة جماعية تصبح أساسا موضوعيا لاختبار صِحّة ما يقوله القرآن. وبينما أن الموقف الإيماني السائد قَبِل ما يقوله القرآن وأن الأخباريين عزّزوا ذلك بنسج ما نسجوا من أخبار، إلا أنه نشأت نزعة معاكسة لم تقبل بهذا وذهب قائلوها إلى أن الملائكة «لم يقاتلوا وإنما كانوا يكثّرون السواد ويثبّتون المؤمنين، وإلا فملك واحد كافٍ في إهلاك الدنيا كلها فإن جبريل أهلك بريشة من جناحه مدائن قوم لوط وأهلك بلاد ثمود وقوم صالح بصيحة واحدة ... »[82] ونلاحظ أن أصحاب هذه النزعة لم يرفضوا من حيث المبدأ حضور الملائكة للمشاهد واعتبروا الإشارات القرآنية داخلة هذا المدخل، إلا أنهم أدركوا عدم تاريخية واقعة المشاركة في القتال وعدم «معقوليتها» حتى من زاوية المنطق الديني استنادا على ما يحكيه القرآن من قصص إهلاك القرون حيث رأوا في نهايات الإبادة والإهلاك الماحق هذه ما يليق حقا بتدخل الملائكة. ولعل القائلين بهذا الرأي نظروا أيضا في ما تحكيه التوراة عمّا حدث لجيش سنحاريب الأشوري عندما أوشك على دخول أورشليم: «وكان في تلك الليلة أن ملاك الرب خرج وضرب من جيش أشور مئة ألف وخمسة وثمانين ألفا. ولما بكَّروا صباحا إذ هم جميعا جثث ميتة.» (الملوك الثاني: 19: 35).

إن هذا التداخل بين التاريخي والخيالي سمة أساسية من سمات النصّ القرآني ارتبطت به منذ لحظة إنشاء أول شَذْرة منه إلى لحظة إلقاء آخر شَذَراته. فاللحظة التأسيسية نفسها تعكس هذا التداخل بجمعها بين التاريخي والمتخيّل عندما تصف مادتُها محمدا التاريخي في قلبها وهو يتلقّى كلمة الله عبر المَلَك. وهكذا فالنصّ يُقدَّم منذ هذه اللحظة وعبر مجموع تاريخه كنصّ إلهي متجاوز لبشرية من يُلقى عليه ومتعالٍ عليها.

إلا أن النص، من ناحية أخرى، لا يختلف عن أي نصّ آخر من حيث أنه يَصِل لمن يتلقونه بلغة حامله ولغتهم ويعكس صورةَ حامله عن العالم وأفقَه المعرفي وقيمَه الأخلاقية. وما قلناه عن الطبيعة الظرفية الاتفاقية للقرآن يمكن التعبير عنه بالقول إن القرآن، مثله مثل باقي النصوص، يتميّز بأنه مكاني — زماني. وبهذه الصفة فإن القرآن باعتباره «نصّ محمد» لم يعكس أفكار محمد وتصوراته وظرفه التاريخي واستجاباته ومشاعره فحسب بل عكس أيضا ما ألمّ بهذه الأفكار والتصورات والمشاعر من تغيّرات إبّان سنوات دعوته والقرآن ينمو تدريجيا

(82) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 15، ص 135.

عبر تراكم شَذَرَاته في فترتيه المكيّة والمدنية. وهذا النمو التدريجي التراكمي أكسب المصحف طبيعته التركيبية، خاصة على مستوى سوره الطويلة والمتوسطة الطول، وهي طبيعة حرصت لجنة جمعه على ألا تتعارض مع مجموع تماسكه كنصّ يعبّر عن رؤية كبيرة وشاملة للوجود.

10

أشرنا في الفصل الأول إلى أن بداية الإسلام كانت «تعاقدا إيمانيا» نشأ بين محمد وثلة المؤمنين الأوائل. وإن كان هذا «التعاقد الإيماني» هو ما عرّف هُويّة الفرد المسلم في مكة فإنه اتَسع في المدينة عندما اتّسعت هُويّة الإسلام ليصبح دينا ودولة وظيفتها خدمة «التعاقد الإيماني» ونشره وتكريسه. وكما قلنا في الفصل الأول فإن جمع القرآن كان من أولويات هذه الدولة لأنه كان أساس تعريف وتثبيت هُويتها. ولقد نجحت هذه الدولة عقب وفاة محمد في إخماد التمرّد ضدها وكان نجاحها الأكبر بعد ذلك في حشد وتوجيه طاقات العرب في حملات توسّع إمبراطوري مذهل وخاطف في سرعته، استطاع في فترة لم تتجاوز العَقْد من الزمان بعد وفاة محمد من الاستيلاء على الشام والعراق ومصر. وهكذا وجدت هذه المراكز القديمة نفسها تحت سيطرة عصبية جديدة هي العصبية العربية التي حملت لها دين النبي العربي المطروح للكل عبر قرآن عربي بوصفه دين الخلاص الأخير الذي لن يقبل الله غيره.

وتدريجيا وفي ظلّ الدولة وهيمنتها ورعايتها نشأت وترعرعت طبقة العلماء الذين طرحوا مشاريعهم تأسيسا على «التعاقد الإيماني» وعلى مركزية القرآن بوصفه: «مفجِّر العلوم ومنبعها، ودائرة شمسها ومطلعها، أودع فيه سبحانه وتعالى علم كل شيء ... »[83] إلا أن هذه المركزية، سواء كانت قرآنية أو إسلامية، ما كان من الممكن أن تجنّب العلماء وتقيهم من مواجهة التحديات الدينية والفكرية التي أنشأها واقعهم الإمبراطوري، خاصة عندما بدأت حركة الترجمة وانفتحوا على الفكر الإغريقي. وكان من أثر هذا الانفتاح ما تبلور في موقف متكلمي المعتزِله في بدايات القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) وهم يؤكّدون على دور العقل ويطرحون مفهوم خلق القرآن.

ولقد ارتبط مفهوم خلق القرآن عند المعتزِلة بالأصل الأول من أصول مذهبهم وهو التوحيد.[84] والمعتزِلة يقدّمون فهما خالصا للتوحيد بمعنى النظر لذات الله وصفاته

(83) السيوطي، **الاتقان**، ج1، ص 96.

(84) عن أصول المعتزِلة يقول الخيّاط: «وليس يستحقّ أحد ... اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا كَمُلَت في الإنسان هذه الخصال الخمسة فهو معتزلي.» **كتاب الانتصار**، ص 126 — 127.

كوحدة غير قابلة للانقسام. وفي كلامهم عن الله يستخدمون صفة لا يذكرها القرآن ولكنها مأخوذة من الفلسفة وهي صفة القديم، التي تقف في معارضة صفة المُحْدَث أو المخلوق.[85] ولقد قبلوا أن إحدى صفات الله أنه متكلّم وبأن القرآن كلامه ولكن المسألة التي يثيرونها هي: هل وصف القرآن بأنه «كلام الله» يعني بأنه قديم؟ — وهي مشكلة لم يثرها المسلمون الأوائل وهم يفكرون في العلاقة بين اللفظ والمعنى. وإجابة المعتزِلة على هذا السؤال مثّلت الطفرة الكلامية التي أحدثوها في الفكر الإسلامي. دعنا ننظر لما قالوه عن القرآن من خلال ما كتبه القاضي عبد الجبار.[86] نظر المعتزِلة في الكلام ووجدوا أنه «لا يكون إلا حروفا منظومة وأصواتا مقطوعة»،[87] وهو بهذه الصفة أعْرَاض مُحْدَثة.[88] وبما أن القرآن ككلام يشبه كلامنا من حيث أنه حروف وأصوات وعَرَض فإنه يستحيل أن يكون قديما لأنه يصبح عندها مشاركا لله في صفة القِدَم. وهكذا، وحسب الحجّة المعتزلية فإنه إذا «ثبت كونُ كلامه [أي كلام الله] من جنس كلامنا وجب القضاءُ بحدوثه، كما يجب القضاءُ بحدوث إحسانه وإنعامه.»[89] وكان من الطبيعي أن يلجأ عبد الجبار للقرآن نفسه ليجعله ناطقا بخلقه وحدوثه، وكان مما لجأ له آية الرعد التي تقول: «اللهُ خالقُ كلِّ شَيْءٍ» (13: 16)، والتي يعلّق عليها قائلا إنها تدلّ «على حدوث القرآن وأنه تعالى خلقه

---

(85) يقول التهانوي تحت مادة «قديم» إن القديم عند المتكلمين مُفَسَّر «بما لا يكون مسبوقا بالعدم.» **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ص 1306.

(86) حول الأهمية الخاصة للقاضي عبد الجبار (ت 415/ 1024) في النظر لفكر المعتزِلة يقول الباحث أحمد محمود صبحي أنها ترجع لسببين: السبب الأول أنه «يمثّل الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص ... فالتأريخ لفكر المعتزِلة وأهم رجالهم ينتهي عادة [به]»، أما السبب الثاني فيتعلّق بواقع أن معرفتنا لفكر المعتزِلة كانت مستقاة أساسا «مما كتبه عنهم الخصوم حتى نُشر كتاب الانتصار للخياط ... ولم يكن ذلك كافيا، ثم كان من حظّ القاضي عبد الجبار ... أن كثيرا [من مؤلفاته] قد وصلت إلينا ... وقد عرض [فيها] لآراء من تقدّم عليه من شيوخ الاعتزال فتغيّرت معلوماتنا عن المعتزِلة تغييرا شاملا، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات الكلام.» **في علم الكلام**، ج 1، ص 332 — 333.

(87) عبد الجبار، **المغني: خلق القرآن**، ص 84.

(88) العَرَض يقابل الجوهر، فإن كان الجوهر هو «الموجود القائم بنفسه» (التهانوي، **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ص 602)، فإن العَرَض هو الموجود غير القائم بنفسه ويجوز أن يكون عدما.

(89) عبد الجبار، **المغني: خلق القرآن**، ص 84.

بعموم الآية».[90] ويترتّب على ذلك أن خَلْقَ الله للقرآن لا يختلف عن باقي أفعاله. وهكذا، فكلامه المُحْدَث هو «فعله لمصالح العباد، فإذا صحّ ذلك وثبت أنه تعالى أحدثه مُقَدَّرا، لأنه تعالى ممن يستحيل أن يفعل الشيء على سبيل السهو، فلابد من أن يكون قاصدا إليه وموجدا له، على الوجه الذي تكون عليه مصلحة ودلالة. وإذا ثبت ذلك وجب أن يجري مجرى سائر أفعاله. وإذا كانت توصف بأنها مخلوقة فكذلك القول في القرآن، لأن الوجه الذي وُصفت أفعالُه أجمعُ بأنها مخلوقة لأجله هو كونها واقعة على سبيل التقدير.[91] والقرآن بهذه الصفة، فيجب أن يُوصف بأنه مخلوق.»[92] وأساس موقف المعتزِلة هو التفاتهم لما أشرنا له أعلاه إلى الطبيعة التاريخية للقرآن كنصّ يتجلّى عبر تواصل المتكلِّم الخالق والمستقبِل المخلوق في مكان وزمان محدّدين.

ولقد عارض المعتزِلةَ تياران: تيار تمسّك بتراث السلف كان أحمد بن حنبل (ت 241/ 855) من أبرز ممثليه وأصبح يُعرف بتيار أهل السنّة والجماعة، وتيار كلامي مثّله أبو الحسن الأشعري (ت 324/ 936). وفي حالة ابن حنبل فإن معارضته لمقالة المعتزِلة كانت صريحة وجذرية وانغلاقية عبّر عنها بقوله إن القرآن: «كلام الله ليس بمخلوق ولا تجادلوا من يخاصم.»[93] وخلاصة موقف السلف والحنابلة قولهم: «قد تقرّر الاتفاق على أن

---

(90) المصدر السابق، ص 94. كان جَهْم بن صَفْوان (ت 128/ 745) من أول من قالوا بخلق القرآن وكانت هذه الآية من الحجج التي قدّمها دفاعا عن موقفه. (انظر أحمد ابن حنبل، **الرَّد على الزنادقة والجهمية،** ص 232 – 234). ورغم أن المعتزِلة لا يعمدون عادة للاستدلال بالحديث إلا أن عبد الجبار يلجأ أيضا لمادته ويقول: «وما رُوى عن رسول الله ... من قوله: ‹كان الله ولا شيء، ثم خلق الذِّكر›، وقوله: ‹ما خلق الله عزّ وجلّ من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي في البقرة› يدلّ على حدوث القرآن.» **المغني: خلق القرآن،** ص 91.

(91) أي أن الوصف الجامع لغاية الله من وراء كل فعل يخلقه هو تقديره الحكيم.

(92) المصدر السابق، ص 208.

(93) أحمد بن حنبل، **كتاب السنة،** ص 15. كان السند الرئيسي لهذا الموقف الذي نأى عن الدخول في الجدل الكلامي هو مادة الحديث. وهكذا نجد ابن حنبل يورد في مسنده مثلا حديث أبي هريرة الذي يقول إن محمدا قال: «مِرَاءٌ في القرآن كُفْرٌ» [المِراء يعني الجدال] (ج 13، ص 241)، وحديثا آخر أكثر درامية يرويه عبد الله بن عمرو بن العاص يقول إن: «نفرا كانوا جلوسا بباب النبي ... فقال بعضهم: ألم يقل الله كذا وكذا؟ وقال بعضهم: ألم يقل الله كذا وكذا؟ فسمع ذلك رسول الله ... فخرج كأنما فُقِىءَ في وجهه حَبُّ الرمان، فقال: ‹بهذا أُمِرْتُم؟ أو بهذا بُعِثْتُم؟ أن تضربوا كتابَ الله بعضَه ببعضٍ؟ إنما ضلّت الأمم قبلكم في مثل هذا ... ›» (المصدر السابق،

ما بين الدفَّتين كلام الله وأن ما نقرأه ونسمعه ونكتبه عين كلام الله فيجب أن يكون الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله، ولما تقرّر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق فيجب أن تكون الكلمات أزلية غير مخلوقة ... »[94]

أما الأشعري فإن موقفه كان أكثر عمقا وتمييزا لأنه بدأ معتزِليا ثم انسلخ عنهم وناظرهم من غير أن يتخلّى عن أساليب الجدل الكلامي التي ورثها منهم. وبحكم ميراثه لم يرفض فكرة أن القرآن كنصّ عربي ذي حروف منظومة وأصوات مقطوعة هو نصٌّ مخلوق. إلا أنه لجأ لاستحداث مفهوم آخر يصون فكرة أن القرآن «كلام الله»، وهو مفهوم الكلام النفسي. وهذا المفهوم ينشأ عند الأشعري من ملاحظة نفسية إنسانية يقول عنها الشهرستاني: «وصار أبو الحسن الأشعري إلى أن الكلام معنى قائم بالنفس الإنسانية، وبذات المتكلِّم، وليس بحروف ولا أصوات، وإنما هو القول الذي يجده من نفسه ويجيله في خَلَده ... »[95] واعتمادا على هذا المنطق التشبيهي فإن الأشعري يمدّد ملاحظته لله وكلامه ويصبح القرآن عنده بمعنى الكلام النفسي القديم قِدَم الذات الإلهية بينما أنه كنصّ مركَّب من حروف وأصوات يضحي مُحْدَثا مخلوقا. وهذا معنى يؤكّده أشعري آخر هو الرازي في تفسيره مثلا لآية من آيات الاستدلال المعتزِلي وهي آية الشعراء التي تقول: «وما يأتيهم من ذِكْرٍ من الرحمن مُحْدَثٍ إلا كانوا عنه مُعْرِضِين» (26: 5). يقول الرازي إن المعتزِلة احتجّوا أن الذِّكْر هو القرآن وأن الآية تبيِّن أنه مُحْدَث، وبالتالي «إذا ثبت أنه مُحْدَث فله خالق فيكون مخلوقا لا محالة». وفي الردّ على ذلك يقول إن «كلّ ذلك يرجع إلى هذه الألفاظ ونحن نسلِّم حدوثها، إنّما ندّعي قِدَم أمرٍ وراء هذه الحروف ... »[96]، وهو بذلك يؤكّد على معنى الكلام النفسي.

ولقد قبل المعتزِلة ظاهرة الكلام النفسي الذي يطرأ على خواطر الإنسان، إلا أنهم رفضوا استنتاج الأشعري وطبّقوا عليه قاعدتهم العامة بشأن ضرورة وجود المخاطَب مؤكّدين، حسبما يروي الرازي: «أن الأمر سواء قلنا بأنه عبارة عن الحروف والأصوات، أو قلنا إنه معنى قائم بالنفس، فإنه يمتنع أن يكون قديما. وذلك لأنه ما كان في الأزل مأمورا ولا

ج 11، ص 434). ورغم تمسّك ابن حنبل بموقف التبعية التسليمية لما رُوي عن السلف وعدم الخوض في الجدال فقد ظهرت له رسالة تعتمد أساليب الجدل الكلامي بعنوان **الردُّ على الزنادقة والجهمية**. ولقد كان من الطبيعي أن يشكّك البعض في نسبة هذه الرسالة له. حول ذلك انظر مقدمة المحقّق في أحمد بن حنبل، **الردُّ على الزنادقة والجهمية**، ص 85 – 116.

(94) الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ص 177.

(95) المصدر السابق، ص 181.

(96) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 24، ص 121.

منهيا، فلو حصل الأمر والنهي من غير حضور المأمور والمنهي، كان سفها وجنونا ... »[97] وهكذا فإن جوهر الخلاف بين المعتزِلة وخصومهم حول طبيعة القرآن كان حول ما يمكن وصفه بمفهوم الإله «المعقول» من ناحية ومفهوم النصّ «المعقول» من ناحية أخرى. فالإله «المعقول» هو الإله المتّصف بالكلام والذي يصبح متكلّما عندما يخاطب موجودا، والنصّ «المعقول» هو الكلام المخلوق الذي يتوجّه به الإله للإنسان وآلته في ذلك اللغة التي صنعها البشر وتواضعوا على مدلولات كلماتها.

11

كان المعتزلة مدركين أن صعود المذاهب وهيمنتها في الواقع الإسلامي لا تنفصل عن الواقع السياسي والعلاقة بالدولة. وجاءت لحظة رهانهم لفرض عقيدة خلق القرآن بالاعتماد على الدولة وقهرها عندما صعد المأمون (ت 218/ 833) لكرسي الخلافة، وهو رهان له ما يبرّره على ضوء تاريخ دولة المدينة وتاريخ الخلافة عقب محمد. وفي عام 218/ 833 وجّه الخليفة المأمون صاحبَ جنده بامتحان القضاة والمحدّثين للتأكّد من أنهم يقولون بخلق القرآن. وكانت هذه بداية ما عُرف بالمحنة، والتي تعرّض الكثير من العلماء بسببها للحبس والتنكيل والتعذيب. وكان أبرز من عانوا من عَسْف هذه المحنة الإمام أحمد بن حنبل، الذي كان يرفع راية الموقف السني. وفي خضم هذا الصراع التزم الشيعة موقف توقّف جعلهم يتجنبون التصريح بأن القرآن مخلوق أو غير مخلوق. وهكذا نقرأ في أثر مروي عن الحسين بن خالد أنه قال: «قلت للرضا علي بن موسى ... : يا ابن رسول الله أخبرني عن القرآن أخالق أو مخلوق؟ فقال: ليس بخالق ولا مخلوق. ولكنه كلام الله عزّ وجلّ.» وفي أثر آخر نقرأ عن مكتوب كتبه علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا إلى بعض شيعته ببغداد يقول فيه: « ... نحن نرى أن الجدال في القرآن بدعة، اشترك فيها السائل والمجيب، فيتعاطى السائل ما ليس له، ويتكلّف المجيب ما ليس عليه، وليس الخالق إلا الله، وما سواه مخلوق، والقرآن كلامُ الله، لا تجعل له اسما من عندك فتكون من الضالين ... » [98]

إلا أن حظ المعتزلة انقصم بصعود المتوكّل لسُدّة الخلافة في عام 232/ 847، وكان هذا إيذانا بإلقاء الدولة بثقلها وراء تيار أهل السُّنّة وعقيدة القول بعدم خلق القرآن. ولقد لُخِّصت هذه العقيدة في القول إن: «القرآن كلامُ الله، منه بدا بلا كيفيةٍ قولا، وأنزله على رسوله وحيا، وصدّقه المؤمنون على ذلك حقا، وأيقنوا أنه كلامُ الله تعالى بالحقيقة، ليس

(97) الرازي، **خلق القرآن بين المعتزِلة وأهل السنة**، ص 67.

(98) الصدوق، **التوحيد**، ص 223 – 224.

بمخلوق ككلام البَرِية ... »[99]

وهكذا وبغروب نجم المعتزِلة أصبح القول بأن القرآنَ كلامُ الله غيرُ المخلوق هو العقيدة الرسمية السائدة وسط سواد المسلمين إلى اليوم.

(99) الطحاوي، **العقيدة الطحاوية: بيان عقيدة أهل السنة والجماعة**، ص 12.

3

النصّ

1

رأينا في الفصل الأول كيف أن عبد الله بن مسعود قاوم مصحف عثمان وما اعتبره «قراءة زيد بن ثابت» مقاومة ضارية وكيف أنه خسر معركته. ورأينا كيف أن مُصحف عثمان أضحى «المُصحف الإمام» الذي من المفترض أن يكون مطابقا مطابقة تامة لـ «كلام الله» الذي بلّغه جبريل لمحمد عن ربّه من غير زيادة أو نقصان طبقا للوعد القرآني الصريح «إنا نحن نَزَّلْنا الذكر وإنا له لحافظون» (15: 9، الحِجْر).[1]

(1) ينشغل الزمخشري في تفسيره لهذه الآية بإبراز خصوصية القرآن استنادا على الاتهام القرآني التقليدي لأهل الكتاب بأنهم حرفّوا كتبهم ويقول بأن الله هو حافظ القرآن «في كل وقت من كل زيادة ونقصان وتحريف وتبديل، بخلاف الكتب المتقدّمة، فإنه لم يتول حفظها، وإنما استحفظها الربانيين والأحبار فاختلفوا فيما بينهم بغيا فكان التحريف، ولم يَكِلْ القرآن إلى غير حفظه.» (**الكشّاف**، ج 3، ص 399). وكلام الزمخشري يثير في الحال مشكلتين: لماذا لم يحرِص الله على حِفظ كلامه لرسله قبل محمد ولماذا اضطر الصحابة للقيام بجمع القرآن؟ — وهما نقطتان لا يهتمّ بالإجابة عليهما. إلا أن الرازي شغلته النقطة الثانية وحاول تبرير قيام الصحابة بجمع القرآن في مصحف رغم الوعد الإلهي بحفظه قائلا إن «جمعهم للقرآن كان من

ولنا أن نتخيّل ما عنته تلك اللحظة التي سلّمت فيها لجنةُ زيدٍ عثمانَ المُصحف مكتملا. لنا أن نتخيل كيف أن زيدا أحسّ لحظتها أن ثقل ذلك الجبل الذي ظلّ يحمله منذ لحظة تكليفه قد انزاح، ولنا أن نتخيّل كيف أن عثمان وكبار الصحابة أحسُّوا لحظتها أن ما يُعَرِّف هُويتهم كمسلمين قد أضحى شيئا يلمسونه لمس اليد.(2)

وما سلّمته اللّجنة لعثمان كان مختلفا عن الصحف التي كانت بيد بعض الصحابة أو محفوظاتهم إذ أن تلك الشَّذَرات القرآنية قد تحوّلت لنصّ كبير مقسّم لسور وآيات. وفي سبب تسميته المُصحف مرّ بنا في الفصل الأول اختلاف الصحابة وكيف أن سالما مولى أبي حُذَيفة (أو ابن مسعود حسب رواية أخرى) اقترح أن يُطلق عليه اسم المُصحف، الاسم ذو الأصل الحبشي، وأن الصحابة ما لبثوا أن أجمعوا عليه. والقرآن ترد فيه كلمة «صُحُف»، ولكن كان من الواضح للصحابة أنهم احتاجوا لكلمة بديلة تصف مجموع ما جُمع من نصوص القرآن بين دفتَّي كتاب واحد.(3) ورغم كراهة الصحابة التي يحكيها الخبر

أسباب حفظ الله تعالى إياه فإنه تعالى لما أن حفظه قيضهم لذلك ... » (**التفسير الكبير**، ج 19، ص 164). وهكذا وحسب نظرية الرازي فإن الحفظ الإلهي ليس فعلا مستقلا (كما توحي الآية) وإنما هو فعل يحتاج لفعل بشري مساعد يسبغ عليه الرازي صفة التقييض الإلهي.

(2) كان مُصحف لجنة زيد مكتوبا برسم مجرّد خلت حروفه من التشكيل والتنقيط. وبهذه الحالة فإنه لم يكن نصّا صالحا «لِحِفْظ» القرآن، بقدر ما كان نصّا مساعدا على «تذكّر» القرآن لمن حفِظه. وبهذه الحالة أيضا كان النصّ عُرْضة «للّحن». ولقد أدّى ذلك الوضع الشاذ لنشوء قلق عظيم بعد فترة إذ اتضح أن الرسم العثماني لم يفِ بغرض حفظ النصّ وفاء تاما. وكان لابد من إصلاح الرسم وإدخال النقط والتشكيل ليستقيم النطق، وهذا ما تمّ على يد أبي الأسود الدُّؤَلي (ت 69/ 688) الذي كان، حسبما يُروى «الأصلَ في بناء النحو وعقد أصوله.» (الأصفهاني، **الأغاني**، ج 12، ص 215). وينسب البعض توجيه أبي الأسود للقيام بهذه المهمة لعلي بن أبي طالب بينما ينسبها آخرون لزياد بن أبيه (أو زياد الأمير). (انظر المصدر السابق، ج 12، ص 216). وينسب البعض استحداث نَقْط المصاحف لنصر بن عاصم (ت 89/ 708) بينما ينسبها آخرون ليحيى بن عمرو (129/ 747). إلا أننا نميل للخبر الذي ينسب التنقيط لأبي الأسود، إذ لا يُعقل أن يوجّه طاقته للحركات ويهمل إعجام الحروف. وعندما نضع في اعتبارنا أن كلا من عاصم ويحيى قد أخذا عن أبي الأسود تتبيّن لنا رجاحة قول من قالوا «يحتمل أن يكون يحيى ونصر أوّل من نقطاها للناس بالبصرة، وأخذا ذلك من أبي الأسود، إذ كان السابق إلى ذلك ... » الداني، **المُحْكَم في نَقْط المصاحف**، ص 6.

(3) يقول صاحب **لسان العرب** تحت مادة «صَحَف» في تعريف كلمة مُصْحف «وإنما سُمي

لتبنّي اسم يرتبط بما سبقه من كتب، إلا أنهم وفيما يتّصل بتأليف كتابهم استلهموا هذه الكتب في ترتيب المُصحف لسور وآيات.

وعندما ننظر لبنية القرآن فإننا نجد وحدة ثالثة هي الشَّذْرة أو القطعة القرآنية. فالآية هي الوحدة الأساسية تتلوها الشَّذْرة أو القطعة كوحدة متوسطة ثم السورة كوحدة عليا.[4] والآية من الممكن أن تكون وحدة مستقلة معزولة لا معنى لها خارج سياقها أو أن تكون وحدة معنى كاملة مستقلة عن سياقها. ولعل أبرز مثال على النوع الأول آية سورة الرحمن التي تقول: «مُدْهامَّتان» (55: 64)،[5] بينما تقدم لنا آيةُ الكرسي الشهيرة في سورة البقرة (2: 255) مثالا على النوع الثاني.

وفي حالة أقدم الشَّذَرات القصيرة (مثل المُعَوِّذتين (113، 114) والإخلاص (112) والكوثر (108)) فإنها اكتسبت مكانة السور المستقلة، وهو أمر تبرره وحدتها الموضوعية وجَرْسها السَّجْعي ومكانتها في الذاكرة الإسلامية. إلا أننا وحتى في حالة السور القصيرة المبكرة نلمس أحيانا ما يدلّ على دمج شَذْرتين في سورة واحدة كما هو الحال في تقديرنا في سورة الطارق (86) مثلا. فالآيات 1 – 10 تشكل شَذْرة ذات موضوع واحد ونظم سجعي متّسق، بينما يتغيّر ذلك فجأة في الآيات 11 – 17 فتنتقل السورة لموضوع ولنظم سجعي مختلف. ولعل اللجنة وجدت في القَسَم بالسماء الذي تبدأ به كل شَذْرة أساسا لدمجهما في سورة واحدة. وإن كان دليل الدمج في حالة سورة الطارق يصطدم باستحالة معرفة أو تقدير تاريخ إنشائهما فإن الأمر يختلف في حالة سورة مبكّرة أخرى تتركّب من شَذْرتين هي سورة الأعلى (96). فمطلع هذه السورة هو الآيات الخمسة التي تعتبر أول ما جاء من القرآن عندما هبط المَلَك على محمد. أما باقي السورة (أربع عشرة آية) فإنها تتحدّث عن المواجهة المريرة اللاحقة بين محمد والمكيين. وهكذا فإننا بإزاء شَذْرتين لا نرى فحسب أنهما تختلفان

المصحف مصحفا لأنه أُصْحِف أي جُعل جامعا للصحف المكتوبة بين الدفَّتين.»

(4) استخدمنا كلمتّي «شَذْرة» و«قطعة» ككلمتين مترادفتين لأن المقام هنا مقام تعميم. إلا أن التخصيص يقتضي القول إن الشَّذْرة أقصر من القطعة. واختيارنا العام الذي نقيس به هو اعتبار ما زاد على خمس آيات قطعة، ولكن هذا مجرد تقدير إجرائي لابد من المرونة في تطبيقه للوصول لحكم إذ لابد من وضع طول الآيات نفسها في الاعتبار.

(5) لا نعلم الاعتبار التحريري الذي حدا بلجنة زيد بن ثابت أن تقرر جعل كلمة «مُدْهامَّتان» آية منفصلة بدلا من قرنها بآيتها الأصلية (55: 62) لتُقرأ «ومن دونهما جنتان مُدْهامَّتان»، وهي صياغة تبدو أكثر ملاءمة للآية التالية التي تقول «فيهما عينان نضّاختان» من حيث المقابلة بين العنصرين الأخيرين في كل آية.

في موضوعهما ونظمهما السَّجْعي وإنما نعلم أيضا أنهما تنتميان لفترتين زمنيتين مختلفتين.

وبتحليل بنية القرآن نجد أن الشَّذْرة أو القطعة هي وحدته الأساسية. وهذه الشَّذْرة من الممكن أن تكون سورة قصيرة أو آية مستقلة إلا أنها في الغالب الأعم مجموعة من الآيات التي تعالج موضوعا أو فكرة محددة. وفي إطار السورة فإن الشَّذْرة تتنوّع ما بين الآية المستقلة أو القطعة القصيرة أو الطويلة. وهكذا، إذا أخذنا مثلا الآيات 21–39 من سورة البقرة (2) فإننا نجد البنية التالية:

الشَّذْرة 1

21. يا أيها الناس اعبدوا ربكم ...

22. الذي جعل لكم الأرض فراشا ...

الشَّذْرة 2

23. وإن كنتم في ريب مما نزّلنا على عبدنا ...

24. فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا ...

الشَّذْرة 3

25. وبشّر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ...

الشَّذْرة 4

26. إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة ...

الشَّذْرة 5

27. الذين ينقضون عهد الله ...

الشَّذْرة 6

28. كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا ...

الشَّذْرة 7

29. هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء ... [6]

الشَّذْرة 8

30. وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ...

إلى الآية 39

ونلاحظ هنا طول الشَّذْرة الثامنة التي تحكي قصة الخلق والعصيان. وهذا في الواقع مطّرد في القرآن في حالة القَصص التي عادة ما تكون طويلة (وأطولها وأجملها وأكثرها تماسكا هي قصة يوسف في السورة 12 التي تحمل اسمه). إلا أن ثمة أمثلة لحالات قليلة

(6) من الممكن قراءة هذه الشَّذْرة كتمهيد للشَّذْرة التالية وبالتالي اعتبارها جزءا منها.

يعمد فيها القرآن لاختزال القصة وإيجازها إيجازا بالغا.[7]

وعندما ننظر لسور القرآن من بداية المُصحف لنهايته فإننا لا نجد أن انتظامها قد خضع لما خضع له انتظام أسفار التوراة أو الأناجيل. فالتوراة ينتظمها خيط زمني يبدأ بقصة البداية الكونية («في البدء خلق الله السموات والأرض» تكوين 1:1)، ثم قصة الخلق والعصيان والهبوط والطُّوفان، ثم قصة إسرائيل وآبائها وأنبيائها وملوكها. والأناجيل تمسك بالخيط الزمني التوراتي لتضيف خيطها الزمني الذي يحكي قصة عيسى وبعثته كمسيح مخلِّص إلى لحظة صلبه و«قيامته» و«صعوده». ورغم أن محمدا رأى نفسه امتدادا وتتميما وتتويجا لهذا «التاريخ» إلا أن كتابه لم يشابه التوراة والأناجيل مع اعتماده على مادتها. فالقرآن لا يقدّم لمن يسمعه أو يقرأه خيطا زمنيا تنتظمه قصة لها بداية ووسط ونهاية، وإنما يقدّم سورا تنتمي لمرحلتين مختلفتين في حياة محمد وتحوي مواضيع مختلفة وتعكس هموما متنوعة ومتغيّرة. ولقد خضع ترتيب المُصحف العثماني للسور لاعتبار اتفاقي هو طولها، إلا أن الحركة العامة في قراءة المُصحف هي حركة من المتأخّر للمتقدّم، أي من القرآن المدني للقرآن المكي.

2

كانت لغة القرآن وطبيعتها من أول ما شغل علماء المسلمين وهم يؤسسون لدينهم ويرسون قواعده ويؤكدون على تميّزه وتفوّقه.

ولقد عَرَف العرب في لغتهم ثلاثة مستويات هي الشعر في الطبقة العليا والنثر في الطبقة الدنيا والسَّجْع في طبقة تتوسطهما. والنثر هو الكلام المرسل الذي لا يحكمه وزن أو قافية، بينما أن الشعر، حسب تعريف صاحب **لسان العرب** هو «منظوم القول [الذي] غلب عليه لشرفه بالوزن والقافية.» أما السجع فإن الجُرجاني يعرّفه بأنه «تواطؤ الفاصلتين مع النثر على حرف واحد في الآخر»،[8] مما يعني أنه يوافق الشعر

---

(7) وهكذا فإن قصة نوح التي كثيرا ما ترد في القرآن بتفاصيلها تُختصر في شَذْرة من آية واحدة في سورة الفُرْقان حيث نقرأ: «وقوم نوح لما كذّبوا الرسل أغرقناهم وجعلناهم للناس آية وأعتدنا للظالمين عذابا أليما» (25: 37). وفي حالة إدريس، وهو من الأنبياء الثانويين في القرآن، فإن قصته تُختصر في شَذْرة من آيتين قصيرتين: «واذكر في الكتاب إدريس إنه كان صِدّيقا نبيا * ورفعناه مكانا عَلِيّا» (19: 56 — 57، مريم). ويبلغ هذا الاختصار منتهاه في شَذْرة أخرى من آيتين قصيرتين في سورة البروج حيث نقرأ: «هل أتاك حديث الجنود * فرعون وثمود» (85: 17 — 18).

(8) الجرجاني، **معجم التعريفات**، ص 101.

في القافية إلا أنه يفترق عنه في أنه ليس له وزن.

والسؤال الذي واجه العلماء وهم يفحصون لغة القرآن ليحدّدوا طبيعتها كان: هل يخرج أسلوب القرآن عن أن يكون أحد هذه الأساليب أو مزيجا منها؟ أجاب أبو الحسن الرُّمَّاني على هذا السؤال في إطار نظرية إعجاز القرآن استنادا على أن أحد وجوه هذا الإعجاز هو ما أطلق عليه «نقض العادة» وقال: «[إن] العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة: منها الشعر ومنها السجع ومنها الخطب ومنها الرسائل، ومنها المنثور الذي يدور بين الناس في الحديث، فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة لها منزلة في الحسن تفوق به كل طريقة ... »[9] هل ما يقوله الرُّمَّاني على ضوء دليلنا التاريخي صحيحٌ من أن متلقّي القرآن في مكة عندما سمع القرآن فإنه سمع لغة بأسلوب غير مألوف البتّة نقض كل ما تعوّدت عليه ذاكرته وذائقته اللغوية؟

إن الاستجابة التاريخية للقرشيين لا تثبت ما ذهب إليه الرُّمَّاني. إن النصّ القرآني من حيث هو نصّ لم يختلف عن باقي النصوص في أنه لم يتوجّه فحسب لمتلقيّه بلغته التي يفهم مدلولات تعابيرها وإنما اعتمد أيضا على أساليب البيان المألوفة. وعندما سمع القرشيون محمدا يلقي عليهم آيات القرآن فإنهم سمعوا كلاما يعكس مستويات الكلام الذي ألفوه من شعر وسَجْع ونثر. وعندما سمعوه في أرفع مستوياته ككلام موزون مقفّى فإنهم وصفوه بالشعر، وما كانوا في هذا واهمين أو مغالطين وإنما هي سليقتهم ومعرفتهم وذائقتهم.[10] ولقد انتبه الجُرجاني لصدق حكمهم الأدبي إلا أنه قرر أن يغالط هذا الحكم بمنطق يستند على الانحياز الديني الخالص، وهكذا عرّف الشعر قائلا إنه « كلام موزون مقفًّى على سبيل القصد، والقيد الأخير يخرج نحو قوله تعالى: «الذي أنقض ظهرك * ورفعنا لك ذكرك» (94: 3 – 4، الشَّرْح) فإنه كلام مقفًّى موزون لكن ليس بشعر، لأن الإتيان به موزونا ليس على سبيل القصد.»[11]

---

(9) الرُّمّاني، **النُّكت في إعجاز القرآن،** ص 111.

(10) عالج الرُّمّاني مسألة تلاؤم الحروف وتنافرها ومسألة تأليف الألفاظ وذهب إلى أن القرآن كله من المتلائم في الطبقة العليا وغيره من جميع كلام العرب في الطبقة الوسطى. ورفض ابن سِنان الخَفاجي قوله وذهب إلى أنه «لا فرق بين القرآن وبين فصيح الكلام المختار في هذه القضية، ومتى رجع الإنسان إلى نفسه وكان معه أدنى معرفة بالتأليف المختار وجد في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه» **سرّ الفصاحة،** ص 99.

(11) المصدر السابق، ص 109.

ولقد مرّت بنا في الفصل الأول آيات العداوة للشعر والشعراء والتي ارتبطت بتاريخ المواجهة بين محمد والمكيين. ولقد أشرنا لشكوى حسان بن ثابت وعبد الله بن رَوَاحَة وكعب ابن مالك في المدينة من تلك الإدانة المتشدّدة للشعراء، وكيف أن محمدا غيّر موقفه حين أدرك أن الشعر من الممكن أن يصبح أداة فعّالة في حربه على أعدائه. ولم تدم مرحلة التوتر مع الشعر طويلا وما كان من الممكن أن تدوم لمكانة الشعر السامقة في حياة العرب التي ما كان من الممكن أن يملأ القرآن وحده فراغها. وهكذا وعندما قام علم التفسير فإن اللجوء لشواهد الشعر القديم كان أحد أدوات منهج المفسرين لفهم القرآن خاصة في باب ما سُمّي بغريب القرآن. ويشير أبو بكر الأنباري، أحد المدافعين عن هذا المنهج، أن الكثيرين من الصحابة والتابعين احتجّوا على الاحتجاج بالشعر لفهم غريب القرآن ومُشْكِله وقالوا: «إذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلا للقرآن ... وكيف يجوز أن يُحْتَجّ بالشعر على القرآن وهو مذموم في القرآن والحديث؟» ويقول الأنباري ردّا على ذلك: «وليس الأمر كما زعموه من أنّا جعلنا الشعر أصلا للقرآن، بل أردنا تبيين الحرف الغريب من القرآن بالشعر، لأن الله تعالى قال: ‹إنا جعلناه قرآنا عربيا›، وقال: ‹بلسان عربي مبين›، وقال ابن عباس: الشعر ديوان العرب، فإن خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه ... »[12] وطبقا لهذه النظرة التفسيرية فإن القول إن القرآن جاء «بلسان عربي مُبِين» عنى، ضمن ما عنى، أن طرفا من معانيه مركوز في تلك الذاكرة اللغوية التي حَفِظها الشعرُ القديم، وهكذا وعندما يضحي النصّ «مُشْكِلا» و«غريبا»، أي تصبح عربيته «غير مُبِينة» للمفسِّر، فإن هذا الشعر يصبح في الحال مرجعيته البيانية التي يلجأ لها علّها تنير ديجور حَيْرَته التفسيرية.

وفي رأينا أن احتجاج المعترضين استند على سبب قوي ووجيه لأن هذه العلاقة بين القرآن والشعر التي أصرّ المفسِّر على إقامتها لم تكتفِ بالاستناد على الأولوية التاريخية للشعر فحسب وإنما أكّدت أيضا على سلطته البيانية. وبذا فإن الشعر لم يفقد في واقع الأمر مرتبته العليا وأضحى فعليا قرينا للكلام القرآني. واتضح هذا الاقتران بشكل خاص في الخصيصتين الجوهريتين اللتين تعرّفان الشعر واللتين انتبه لهما الجُرجاني كما رأينا وهما الوزن والقافية. إلا أن كراهية وضع الشعر في مصاف القرآن جعلت العلماء يصرّون على التمييز بينهما استنادا على أساس مصطنع، وهكذا يقول الزركشي:

وخُصّت فواصلُ الشعر باسم القوافي لأن الشاعر يَقْفُوها ولا يتبعها في الشعر، لا يخرج

(12) السيوطي، **الاتقان**، ج 1، ص 255.

عنها. وهي في الحقيقة فاصلة، لأنها تفصل آخر الكلام. فالقافية أخصُّ في الاصطلاح، إذ كل قافية فاصلة، ولا عكس. ويمتنع استعمال القافية في كلام الله تعالى، لأن الشرع لما سَلَب عنه [اسم الشعر] وجب سَلْبُ القافية أيضا عنه لأنها منه وخاصة به في الاصطلاح. وكما يمتنع استعمال القافية في القرآن، لا تنطلق الفاصلة في الشعر، لأنها صفة لكتاب الله، فلا تتعداه.(13)

وهكذا نرى أن هذه الحجة تحيلنا للشريعة لتمنع استخدام كلمة بعينها مع الإقرار بأن مدلولها الاصطلاحي لم يتغير. وتعسّف الحجة يمتدّ ليشمل الشعر وما لا يجوز شرعا في الكلام عنه.

إلا أن المسألة الأكبر لم تكن الاختلاف حول اسم أواخر الآيات وإنما حول مقاييس النظم. فحسب هذه المقاييس نجد أن الشعر قدّم درجة أعلى من الصرامة البلاغية وأن هذا هو ما كان متوقعا من الشاعر المُجِيد. وهذه المفارقة فرضت على العلماء ما يمكن وصفه بـ «ثنائية ذوقية» إذ قالوا بأن نفس الإجراء الذي يحكمون عليه بالقبح عندما يقع في الشعر هو إجراء حسن عندما يقع في القرآن. وهكذا يخبرنا الزركشي: «وقد يقع في القرآن الإيطاء.(14) وهو ليس بقبيح فيه، إنما يقبح في الشعر، كقوله تعالى في سورة البقرة: «كأنهم لا يعلمون» (2: 101). ثم قال في آخرين: «لو كانوا يعلمون» (102–103)، ثلاث فواصل متوالية «يعلمون»، «يعلمون»، فهذا لا يقبح في القرآن قولا واحدا.»(15) ويقول: «ويقع فيه التضمين،(16) وليس بقبيح، إنما يقبح في الشعر، ومنه سورتان: الفيل وقريش، فإن اللام في «لإيلاف قريش» (106: 1) قيل إنها متعلقة بـ «فجعلهم» (106: 5) في آخر الفيل.»(17) وهكذا فإن القاعدة العامة أصبحت أن «ما يُذكر من عيوب القافية ... فليس بعيب في الفاصلة ... »(18)

---

(13) الزركشي، **البرهان**، ج 1، ص 154.

(14) يقول السَّكّاكي في تعريف الإيطاء إنه «إعادة الكلمة التي فيها الروي إعادة بلفظها ومعناها في القصيدة نحو: رجل رجل.» **مفتاح العلوم**، ص 575.

(15) الزركشي، **البرهان**، ج 1، ص 154 — 155.

(16) يقول السَّكّاكي في تعريف التضمين إنه «تعلّق معنى آخر البيت بأول البيت الذي يليه.» **مفتاح العلوم**، ص 576.

(17) الزركشي، **البرهان**، ج 1، ص 155.

(18) المصدر السابق، ج 1، ص 188.

والقرآن يحوي أيضا السَّجْع، وهو واقع ما كان بمقدور الكثير من العلماء إنكاره. فتماثُل الحروف في المقاطع، وهو خاصية السَّجْع، أمثلته عديدة في القرآن مثل «والفجر * وليال عشر * والشفع والوتر * والله إذا يسرِ» (89: 1–4، الفجر). ويخبرنا الزركشي أن علماء البديع قد قسّموا سَجْع القرآن إلى ثلاثة أقسام هي المتوازي والمطرَّف والمتوازن. والمتوازي هو «أن تتفق الكلمتان في الوزن وحروف السَّجْع، كقوله تعالى: ‹فيها سُرُرٌ مرفوعة * وأكواب موضوعة› (88: 13–14، الغاشية) ... والمطرَّف أن يتفقا في حروف السَّجْع لا في الوزن، كقوله تعالى: ‹ما لكم لا ترجون لله وقارا * وقد خلقكم أطوارا› (71: 13–14، نوح)، والمتوازن أن يُراعى في مقاطع الكلام الوزن فقط، كقوله: ‹ونمارِقُ مصفوفة * وزرابيُّ مبثوثة› (88: 15–16، الغاشية) ... »[19]

وقد لاحظ العلماء كيف أن أواخر بعض الآيات حكمته الضرورة السَّجْعية. والأمثلة على ذلك كثيرة، ولكن دعنا نقتصر على أربعة منها توضّح كيف أن الصياغة القرآنية قدّمت فيها الاعتبار السجعي على الاعتبار الأمثل. نقرأ في سورة النجم: « ... ولقد جاءهم من ربهم الهدى * أم للإنسان ما تمنى * فلله الآخرة والأولى» (53: 23–25). ونرى هنا في صياغة الآية الأخيرة تقديم المتأخّر في الزمان، ونلاحظ في الحال أن هذا إجراء اقتضاه اعتبار الملاءمة السَّجْعية، وإلا فإن الترتيب المنطقي هو ما تعكسه آية سورة القَصص: «له الحمد في الأولى والآخرة» (28: 70).»[20] ونقرأ في سورة طه: «وألق ما في يمينك تلقف ما صنعوا إنما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى * فألقي السحرة سجدا قالوا آمنا برب هارون وموسى» (20: 69–70). ونلاحظ هنا تقديم هارون على موسى رغم أن الترتيب المتوقع يوجب تقديم موسى لأفضليته، وهو ما نجده في آيات عديدة مثل آية سورة الأنبياء: «ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين» (21: 48). ومن الواضح أن الاعتبار الذي حكم النظم في آية طه هو السياق السَّجْعي. وفي سورة الرحمن نقرأ الآية: «ولمن خاف مقام ربه جنتان» (55: 46) حيث وقعت تثنية كلمة «جنة» للضرورة السَّجْعية رغم أن أصلها الإفراد، وهو أصل تعبّر عنه الآيتان «وأما من خاف مقام ربه ونهي النفس عن الهوى * فإن الجنّة هي المأوى» (79: 40–41، النازعات). ومما نلاحظه أيضا بشأن السَّجْع في هذه السورة أننا عندما نقرأ الآيات « فبأي آلاء ربكما تكذبان * هذه جهنم التي يكذب بها المجرمون * يطوفون بينها وبين حميم آن * فبأي آلاء ربكما تكذبان» (55: 42–45) فإن المناسبة السَّجْعية تنكسر في الآية 43. وحسبما يرد

---

(19) المصدر السابق، ج 1، ص 167 — 168.

(20) السيوطي، **معترك الأقران**، ج 1، ص 27.

في المصادر فإن قراءة عبد الله بن مسعود تقدّم صياغة بديلة أكثر تلاؤما مع النسق السَّجْعي هنا — حيث يقرأ: «هذه جهنم التي كنتما بها تكذبان * تصليانها لا تموتان فيها ولا تحييان * تطوفان [بينها وبين حميم آن]».[21] ونقرأ في سورة طه: «الرحمن على العرش استوى * له ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى» (20: 5-6). والملاحظة المنطقية هنا أن تعبير «ما تحت الثرى» زائد لأنه مشمول بتعبير «وما في الأرض»، إلا أن الاعتبار السجعي هو ما قُدِّم في صياغة الآية.

ولقد نفى المدافعون عن الإعجاز السَّجْعَ عن القرآن مثلما نفوا الشعرَ عنه. ويقول أبو بكر الباقلّاني مدافعا عن هذا النفي: «ولو كان القرآن سَجْعا لكان غير خارج من أساليب كلامهم، ولو كان داخلا فيها لم يقع بذلك إعجاز. ولو جاز أن يقولوا هو سَجْع معجز، لجاز لهم أن يقولوا: شعر معجز.»[22] وهكذا نرى أن الباقلّاني اعتمد على حجّة الرُّمَّاني القائلة بـ «نقض العادة» وذهب لنفي مطلق للشعر والسَّجع لا يسمح حتى بنمط لأساليب شعرٍ وسَجْعٍ خاصةٍ بالقرآن ومعجزةٍ. وفي ردّه على تقديم هارون على موسى في سورة طه يقول إن دعوى الضرورة السَّجْعية غير صحيحة وأن «الفائدة عندنا غير ما ذكروه وهي: أن إعادة ذكر القصة الواحدة بألفاظ مختلفة، تؤدي معنى واحدا من الأمر الصعب، الذي تظهر به الفصاحة وتتبين به البلاغة. وأعيد كثير من القصص في مواضع [كثيرة] على ترتيبات متفاوتة، ونُبِّهوا بذلك على عجزهم عن الإتيان بمثله مبتدأ به ومكررا.»[23] ومن الواضح ضعف حجّة الباقلّاني هنا وتجنّبها للنقطة الجوهرية. إن حجّة من يختلف معهم لا تنكر التكرار وإنما تنطلق منه لملاحظة أن تكرار الاسمين اختلف ترتيبا لمناسبة السَّجْع رغم أن التفضيل الأصلي لموسى لا يجيزه. وهكذا وبينما أصرّ الباقلّاني على تكرار تنويعي واتفاقي فإن من خالفهم نظروا للصورة الأكبر والأكثر إحكاما ورأوا الترتيب في إطار سياقه الأسلوبي وعلى ضوء المنطق الديني.

إن الخلاف الكبير الذي نشأ بشأن الشعر والسَّجْع كان وليد حساسيتين: حساسية تنزيهية رأت القرآن كلاما لا يفوق كلام البشر فحسب وإنما لا يشابهه مطلقا لأنه أسلوب اختصّ به الإله وحده، وحساسية مفتوحة قبلت بتفوق الكلام الإلهي ولكنها لم تفصله فصلا كاملا عن أساليب البشر. وهكذا، وبينما عبّر الرُّمّاني عن الاتجاه الأول ورأى في الفواصل كلها «بلاغة وحكمة» ذات علاقة أصيلة بالمعنى بينما رأى الأسجاع مجرد «أصوات

(21) الفرّاء، **معاني القرآن**، ج 3، ص 117.

(22) الباقلّاني، **إعجاز القرآن**، ص 57 - 58.

(23) المصدر السابق، ص 61.

متشاكلة» لا علاقة أصيلة بينها وبين المعنى،[24] فإن ابن سِنان الخَفاجي رفض ما ذهب إليه الرُّمّاني من اعتبار السَّجْع عيبا على إطلاقه ودافع عن الاتجاه الثاني. وميّز الخَفاجي بين ضربين من الفواصل: ضرب تتماثل حروفه في المقاطع وهو السَّجْع وضرب تتقارب حروفه في المقاطع ولا تتماثل ولا يكون سَجْعا. ويقول: «ولا يخلو كل واحد من هذين القسمين — أعني المتماثل والمتقارب — من أن يأتي طوعا سهلا وتابعا للمعاني، وبالضد من ذلك، حتى يكون متكلفا يتبعه المعنى، فإن كان من القسم الأول فهو المحمود الدال على الفصاحة وحسن البيان، وإن كان من الثاني فهو مذموم مرفوض.»[25] وعندما يأتي الأمر للقرآن فإنه يلاحظ أن فواصله اشتملت على المتماثل والمتقارب من السجع ويقرّر أنه «لم يرد فيه إلا ما هو من القسم المحمود، لعلوه في الفصاحة.»[26]

لقد قلنا أعلاه إن القرشيين عندما سمعوا القرآن سمعوا كلاما يعكس مستويات الكلام التي ألفوها. إنهم لم يسمعوا كلاما ذا وقع غريب كل الغرابة «ينقض العادة» كما ذهب الرُّمّاني، ولم يسمعوا كلاما أخذ بألبابهم وصعقهم بإعجازه في الحال كما ادّعى منظِّرو إعجاز القرآن، وإنما سمعوا كلاما يُلْقىَ عليهم كشَذَرات ونُتَف حول مواضيع مختلفة وبأسلوب يجمع مستويات الشعر والسَّجْع والنثر، وإن كان مستوى النثر الفني هو الغالب عليه. ومن الطبيعي أن يكون عنصر النثر في البيان القرآني هو الغالب إذ أنه يناسب غالب أغراض القرآن مثل الآيات ذات المضامين التقريرية أو آيات الأمثال أو الآيات التي تحكي قصصا أو آيات التشريعات في الفترة المدنية. فمن آيات التقرير مثلا آية الجمعة التي تقول: «هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين» (62: 2). وفي حالة الأمثال فإن القرآن ربما يصوغ المَثَل كوحدة مستقلة كما نقرأ مثلا في الآية 2: 261: «مَثَلُ الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كَمَثَل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مئة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم» (البقرة)، أو يعبّر عنه من خلال مشهد درامي مثل ما نقرأه في الآيات 2: 17–20: «مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون ... » (البقرة) والمَثَل ربما يتداخل أحيانا مع القصة فتكتسب القصة في هذه الحالة بعدا رمزيا، مثلما هو الحال مثلا في قصة المرسلين في سورة ياسين: «واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون ❋ إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا

(24) الرُّمّاني، **النُّكت في إعجاز القرآن**، ص 98.

(25) الخَفاجي، **سّر الفصاحة**، ص 172.

(26) المصدر السابق، ص 172.

بثالث فقالوا إنا إليكم مرسلون * قالوا ما أنتم إلا بشر مثلنا وما أنزل الرحمن من شيء إن أنتم إلا تكذبون ... الآية» (36: 13–29).

وعندما نأتي للقصة القرآنية فإن أسلوب القرآن لم يختلف عن أسلوب قِصص الأدب العربي قبل الإسلام وأسلوب التوراة والأناجيل حيث نجد أن النثر الفني هو وسيلة التعبير لسرد أحداث هذه القِصص وحواراتها — وهكذا يحكي لنا القرآن مثلا قصة البداية الإنسانية بأسلوب نثري يمزج فيه الحدث الدرامي بالحوار قائلا: « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون * وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ... » (2: 30–31، البقرة)، ويحكي لنا مثلا عن لحظة اكتشاف الجن لموت سليمان بأسلوب نثري يركّز على الحدث الدرامي ووقعه فنقرأ: «فلما قضينا عليه الموت ما دلهم على موته إلا دابة الأرض تأكل منسأته فلما خر تبينت الجن أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين» (34: 14، سبأ).[27]

وفي معرِض تفسير آية سورة النساء التي تقول: «أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا» (4: 82) ثارت على مستوى معين قضيةُ تفاوت الفصاحة القرآنية. وقد عبّر الرازي (وهو المدافع عن الفصاحة بوصفها معجزة القرآن كما مرّ بنا في الفصل الثاني) في تفسيره لهذه الآية عن الموقف التقليدي قائلا إن الفصاحة في القرآن بقيت فيه «من أوله إلى آخره على نهج واحد، ومن المعلوم أن الانسان وإن كان في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة، فاذا كتب كتابا طويلا مشتملا على المعاني الكبيرة، فلا بد وأن يظهر التفاوت في كلامه بحيث يكون بعضه قويا متينا وبعضه سخيفا نازلا، ولما لم يكن القرآن كذلك علمنا أنه لمعجز من عند الله تعالى ... »[28] إلا أن السيوطي قَبِل واقع أن القرآن فيه اختلاف وتفاوت في الفصاحة، وقال في معرِض تبريره لذلك: «والجواب أنه

---

(27) في دفاعه عن وجود النثر الفني في أدب العرب في عصر ما قبل الإسلام يقول زكي مبارك إن القرآن في واقع الأمر «أثر جاهلي» لأنه «شاهد من شواهد النثر الجاهلي» ويقول: «ولا ينبغي الاندهاش من عدِّ القرآن أثرا جاهليا، فإنه من صور العصر الجاهلي؛ إذ جاء بلغته وتصوراته وتقاليده وتعابيره، وهو — بالرغم مما أجمع عليه المسلمون من تفرده بصفات أدبية لم تكن معروفة في ظنهم عند العرب — يعطينا صورة للنثر الجاهلي، وإن لم يمكن الحكم بأن هذه الصورة كانت مماثلة تمام المماثلة للصور النثرية عند غير النبي من الكتّاب والخطباء.» **النثر الفني في القرن الرابع**، ص 39.

(28) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 10، ص 202.

لو جاء القرآن على غير النمط المعتاد في كلام العرب من الجمع بين الأفصح والفصيح، فلا تتم حجة الإعجاز، فجاء على نمط كلامهم المعتاد ليتم ظهور العجز عن معارضته ولا يقولوا مثلا: أتيت بها لا قدرة لنا على جنسه، كما لا يصح للبصير أن يقول للأعمى: قد غلبتك بنظري؛ لأنه يقول له: إنما تتم الغلبة لو كنتُ قادرا على النظر، وكان نظري أقوى من نظرك، فأما إذا فُقِد أصل النظر فكيف تصحّ مني المعارضة.»[29] وهكذا نجد أن اعتراف السيوطي بتباينات الفصاحة في القرآن قد جعله يتبنّى منطقا معارضا لمنطق «نقض العادة» الذي دافع عنه الرُّمّاني. فبينما رأى الرُّمّاني إعجاز القرآن في مفارقته وتعاليه على المألوف اللغوي، رأى السيوطي الإعجاز في داخل هذا المألوف اللغوي ونظر لهذا المألوف اللغوي بوصفه الأرض الممهَّدة المستوية التي تسلب المعترضين ذريعتهم من ناحية وتفحمهم من الناحية الأخرى بالإعجاز القرآني إفحاما بليغا قاطعا لا يجدون إزاءه مناصا من التسليم والإيمان بأن القرآنَ كلامُ الله.[30]

3

رغم أن غرض المُصحف العثماني كان جمع المسلمين على قراءة واحدة (أو على «حرف» واحد) إلا أن آثار القراءات المتعددة التي كانت سائدة في زمن محمد بقيت ولم تَزُل زوالا نهائيا، وهي ظاهرة يشرحها مكي بن أبي طالب على ضوء سببين: سبب نصّي يتعلق بكتابة المصحف نفسها، وسبب تاريخي يرتبط بمن حملوا المصحف من الصحابة كمقرئين. وعن السبب الأول يقول: «فالمُصحف كُتب على حرف واحد، وخَطُّه مُحْتَمِلٌ لأكثر من حرف، إذ لم يكن منقوطا ولا مضبوطا.»[31] أما السبب الثاني فيوضّحه قائلا: «ولما مات النبي ... خرج جماعة من الصحابة في أيام أبي بكر وعمر إلى ما افتتح من الأمصار، ليعلّموا الناس القرآن والدين فعلّم كل واحد منهم أهل مصره على ما كان يقرأ على عهد النبي ... فاختلفت قراءة

---

(29) السيوطي، **معترك الأقران**، ج 1، ص 8.

(30) يحرص السيوطي على ربط ما يقوله هنا بتاريخ المواجهة العنيفة والدموية بين محمد وخصومه. ويكتب انطلاقا من هذه الزاوية عن هذا التاريخ مختزلا تعقيده ليقول: «فأخبر تعالى أن الكتاب آية من آياته قائمٌ مقام معجزات غيره من الأنبياء ... وكانوا أحرص الناس على إطفاء نوره، وإخفاء أمره ... ثم رضوا بتحكيم السيف في أعناقهم، وسبي ذراريهم، وحرمهم، واستباحة أموالهم، فنصب لهم الحرب ونصبوا له، وقتل من عِلْيَتهم وأعلامهم وأعمامهم وبني أعمامهم، وهو في ذلك يحتجُّ عليهم بأن يأتوا بسورة واحدة وآيات يسيرة ... » المصدر السابق، ج 1، ص 3 – 4.

(31) مكي بن أبي طالب، **الإبانة**، ص 34.

الأمصار على نحو ما اختلفت قراءة الصحابة الذين علّموهم.»[32]

إن حديث الأحرف السبعة لا يستخدم الرقم سبعة استخداما حرفيا وإنما كإشارة موحية لواقع القرآن ذي التعددية في القراءات طيلة أمد إنشائه. وهو واقع قبله البعض وحرصوا على الدفاع عنه كواقع طبيعي، وهكذا نقرأ مثلا عن أثر منسوب لعبد الله ابن مسعود يقول فيه: «ولقد رأيتنا نتنازع فيه [أي القرآن] عند رسول الله ... فيأمرنا فنقرأ عليه، فيخبرنا أن كلنا محسنٌ ... فمن قرأ على قراءتي فلا يدَعنَّها رغبة عنها، ومن قرأ على شيء من هذه الحروف فلا يَدَعَنَّه رغبة عنه، فإنه من جحد بآية جحد به كله.»[33]

وكما قلنا أعلاه فإن ابن مسعود خسر معركة تعددية القراءات هذه لأن الدولة ألقت بثقلها وراء قراءة «المُصحف الإمام» واستخدمت قهرها لفرضه. ويقول الطبري في تبرير ذلك إن الأمة: «أُمرت بحفظ القرآن وقراءته، وخُيِّرت في قراءته بأي الأحرف شاءت. فرأت – لعلة من العلل أوجبت عليها الثبات على حرف واحد – قراءتَه بحرف واحد، ورفْضَ القراءة بالأحرف الستة الباقية، ولم تحظُر قراءته بجميع حروفه على قارئه، بما أذن له في قراءته به.»[34] ويستمرّ الطبري في تفصيل العلّة التي تركها في البداية مبهمة ويسرد مادة جمع القرآن وخوف الدولة من ضياعه.

ولقد نجحت الدولة في القضاء على المصاحف المستقلة التي كان من الممكن أن تكون موازية لمصحف عثمان، ونجحت في فرض مُصحف عثمان بوصفه المُصحف الذي يمثل الثبات المُجمع عليه وسط المسلمين. إلا أن مُصحف عثمان، كما نعلم، كان عاريا من الإعجام (أي النقط التي تميّز الحروف المتماثلة) ومن حركات التشكيل كما مرّ بنا. وهكذا ورغم نجاح الدولة في فرض خطّ واحد للمُصحف إلا أن ذلك لم يمنع من بروز التباسات الرسم المجرد، الأمر الذي أفضى لنشوء قراءات متباينة أسقطت انحيازاتها التفسيرية على النصّ العاري.

وإن كانت الدولة قد نجحت في فرض نصّها الأوحد فإن العلماء (والذين أصبحوا القوة الأساسية في تشكيل ملامح الدين الجديد وخطابه) لم يكتفوا بالانحياز للمُصحف العثماني ومنطق حظره لباقي «الحروف»، كما رأينا في حالة الطبري مثلا، وإنما استطاعوا أيضا خلق إجماع جديد حول عدد منتخب ومحدود من القرّاء وقراءاتهم. ولقد كان صاحبُ القِدح المعلّى في ابتدار هذا الإجماع هو أحمد بن موسى بن مجاهد (ت 423/ 639)، المشهود له بأنه

(32) المصدر السابق، ص 48.

(33) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 1، ص 37.

(34) المصدر السابق، ج 1، ص 48.

كان شيخ القرّاء في عصره. ورغم أن الخط العثماني كان قد استقرّ وأن القراءات لم تخرج عن رسمه، وأن النهج الذي التزم به القرّاء كان نهجا اتباعيا، وأن ضبط التلاوة قام على السماع والتلقّي الشفوي للخالف من السالف، إلا أن واقع القراءات الذي عاشه ابن مجاهد في القرن الرابع أقلقه قلقا عظيما نتيجة لتنامي وتعاظم عدد القرّاء من ناحية، ونتيجة للضعف والانحدار الذي بدأ يصيب مستوى بعض القرّاء من ناحية أخرى. ويصف ابن مجاهد أزمة هذا الواقع قائلا:

> فَمِنْ حَمَلَة القرآن المُعْرِب العالمُ بوجوه الإعراب والقراءات، العارف باللغات ومعاني الكلام، البصير بعيب القراءات، المنتقد للآثار — فذلك الإمامُ الذي يَفْزَع إليه حُفَّاظ القرآن في كل مصر من أمصار المسلمين. ومنهم مَنْ يُعْرِب ولا يَلْحَنُ ولا علم له بغير ذلك، فذلك كالإعرابي الذي يقرأ بلغته ولا يقدر على تحويل لسانه، فهو مطبوع على كلامه. ومنهم من يؤدّي ما سمعه ممن أخذ عنه ليس عنده إلا الأداء لما تعلّم، لا يعرف الإعراب ولا غيره، فذلك الحافظ فلا يلبث مثله أن ينسى إذا طال عهده فيضيّع الإعراب لشدة تشابهه وكثرة فتحه وضمّه وكسره في الآية الواحدة، لأنه لا يعتمد على علم بالعربية ولا به بصر بالمعاني يرجع إليه، وإنما اعتماده على حفظه وسماعه. وقد ينسى الحافظ فيضيع السماع وتشتبه عليه الحروف، فيقرأ بلحن لا يعرفه، وتدعوه الشبهة إلى أن يرويه عن غيره ويبرِّىء نفسه ... ومنهم من يُعْرِبُ قراءته ويبصر المعاني ويعرف اللغات ولا علم له بالقراءات واختلاف الناس والآثار، فربما دعاه بصره بالإعراب إلى أن يقرأ بحرف جائز في العربية لم يقرأ به أحد من الماضين فيكون بذلك مبتدعا.[35]

ورغم جسامة المهمة، إلا أن ابن مجاهد عزم على وضع حلّ حاسم ونهائي لأزمة القراءات وما رأه خطرا ماثلا لابد من التصدّي له. وهكذا بذل معرفته العميقة والدقيقة بالقرّاء والقراءات ووظّفها لانتخاب سبعة من أبرز ائمة القراءة في مراكز الإقراء الكبرى وهي مكة

---

(35) ابن مجاهد، **كتاب السبعة**، ص 46. الاحتمال الأخير الذي يصفه ابن مجاهد بالابتداع واجهه في حالة شيخٍ قرّاءٍ آخر كانت له مكانته هو محمد بن الحسن بن مِقْسَم. كان ابن مِقْسَم حسب قول الخطيب البغدادي «ثقة، من أحفظ الناس لنحو الكوفيين، وأعرفهم بالقراءات». إلا أنه تعرّض لنقمة كبيرة لأنه ذهب إلى «أن كل ما صحّ له وجهٌ في العربية لحرف يوافق خط المُصحف فقراءته جائزة في الصلاة [وغيرها]» (الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 16، ص 106). اعتبر ابن مجاهد ما قاله ابن مِقْسَم بدعةً «استتابه منها ... وأشهد عليه بتوبته من تلك البدعة.» إلا أنه يبدو أنه عاد فيها بعد لقوله الأصلي. العسقلاني، **لسان الميزان**، ج 7، ص 76.

والمدينة والكوفة والبصرة ودمشق. وكان هؤلاء السبعة الذين تبنّى قراءاتهم ورفعهم لطبقة فوق طبقة سائر القرّاء هم: نافع المدني (ت 169/ 785)، وابن كثير المكي (ت 120/ 738)، وأبو عمرو البصري (ت 154/ 771)، وابن عامر الشامي (ت 118/ 736)، وعاصم الكوفي (ت 127/ 745)، وحمزة الكوفي (ت 156/ 773)، والكِسائي الكوفي (ت 189/ 805).

وكان من الطبيعي أن يواجه مسعى ابن مجاهد معارضة ومقاومة من بعض العلماء الذين لم يقتنعوا بأن النفر الذين انتخبهم يمثّلون أرفع رتبة للقرّاء. وكان أحد هؤلاء المعترضين مكي بن أبي طالب الذي أشار إلى أن الناس قد ذكروا «من الأئمة في كتبهم أكثر من سبعين ممن هو أعلى رتبة وأجلّ قدرا من هؤلاء السبعة»، وأشار إلى أن السجستاني وغيره «ترك ذكر حمزة والكِسائي وابن عامر، وزاد نحو عشرين رجلا من الأئمة ممن هو فوق هؤلاء السبعة. وكذلك زاد الطبري في كتاب القراءات له على هؤلاء السبعة نحو خمسة عشر رجلا. وكذلك فعل أبو عبيد [القاسم بن سلام] وإسماعيل القاضي.» وفي احتجاج مباشر على اختيارات ابن مجاهد يقول إن «الكِسائي إنما أُلْحِق بالسبعة بالأمس في أيام المأمون، وغيرُه كان السابع، وهو يعقوب الحضرمي، فأثبت ابن مجاهد في سنة ثلاثمائة أو نحوها الكِسائي في موطن يعقوب.»[36]

ولم تنل هذه المعارضة من مسعى ابن مجاهد في تثبيت السبعة الذين اختارهم. والسبب الراجح لنجاح اختيارات ابن مجاهد أنها صادفت لحظتها التاريخية المواتية حين نضجت عناصر أزمة القراءات ووجد العلماء في اختياراته، ومن ورائهم عامة المسلمين، ضالتهم ومفتاح الحلّ الذي كانوا ينتظرون وتلقفوه على الفور. ولقد اكتسبت اختيارات ابن مجاهد رسوخا بيِّنا بظهور سلسلة من الأعمال عن القراءات السبعة والقراءات الشاذة. وكان من أبرز هذه الأعمال كتاب النحوي الكبير أبي علي الفارسي (ت 377/ 789) **الحجة في علل القراءات السبع**، وكتاب عثمان بن جِنّي (ت 293/ 1002)، تلميذ أبي علي الفارسي والنحوي الكبير، **المحتسَب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**.

ورغم أن معارضي ابن مجاهد لم يفلحوا في تغيير مراكز القرّاء الذين سبّعهم إلا أنهم نجحوا في إلحاق ثلاثةٍ بهم مشهودٌ لهم أيضا بالتميّز وعلو الرتبة في القراءات وهم: أبو جعفر المدني (ت 130/ 748)، ويعقوب الحضرمي (ت 205/ 820)، وخلف بن هشام الشهير بخلف العاشر (ت 229/ 844). واستمرّ سعي الذين أرادوا توسيع الدائرة باقتراح أربعة قراء آخرين مشهود لهم برسوخ القدم وهم: الحسن البصري (ت 120/ 738)، ومحمد بن عبد الرحمن ابن مُحَيْصِن (ت 123/ 741)، ويحيى بن المبارك اليزيدي (ت 202/ 817)، وسليمان ابن مهران الأعمش (ت 148/ 765). إلا أن ذلك المسعى خاب إذ أُعتبرت قراءات هؤلاء

(36) مكي بن أبي طالب، **الإبانة**، ص 37 – 39.

«شاذة» ولم يُلحقوا بالعشرة. والشذوذ مخالفة تهدم شرطا من شروط الصِّحّة التي لخّصها ابن الجَزَري في قوله: «كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصحَّ سندُها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها ولا يحلّ إنكارها ... ومتى اختلّ ركن من هذه الأركان الثلاثة أُطلق عليها ضعيفة أو شاذه أو باطلة ... »(37)

ولقد صعِدت القراءات واستقرّت على ثلاثة مستويات وعبر نشاط ثلاث رتب: المستوى الأولي هو مستوى القراءات التي أرستها رتبة الأئمة العشرة، ويليه مستوى ما عُرف بالروايات التي رواها قرّاءٌ أخذوا مباشرة من الأئمة العشرة وينتمون لرتبة ثانية، ويلي ذلك مستوى ما عُرف بالطرق (أو الأوجه) الذي ينتمي له قرّاءُ رتبة ثالثة أخذت مباشرة من قرّاء الرتبة الثانية.(38) وكما حدث انتخاب على مستوى القرّاء انحاز لقرّاء معينين واستبعد غيرهم، فقد حدث أيضا انتخاب للرواة ولمن أخذوا عن الرواة انحاز لبعضهم واستبعد غيرهم. وهكذا نقرأ مثلا في إسناد قراءة معينة أنها قراءة نافع برواية قالون (أو وَرْش) من طريق أبي نشيط (أو أبي يعقوب الأزرق)، وهو، كما نرى، إسناد يبيّن ذلك الانتخاب الذي استبعد باقي تلاميذ نافع على مستوي الرواية وباقي تلاميذ قالون ووَرْش على مستوى الطرق. وهذا الإسناد الذي مثّلنا له وكل الأسانيد الانتخابية للقراءات العشرة على تبايناتها تتّصل إلى أن ترتفع كلها إلى محمد بوصفه مصدرها الأول.

وهكذا وبشأن إسناد المُصحف الحالي الذي تبنّاه سائر المسلمين المعاصرين، أي المُصحف المصري للملك فؤاد الصادر في يوليو 1924، نقرأ أنه كُتب وضُبط :

> على ما يوافق رواية حفص بن سليمان بن المغيرة الأسدي الكوفي لقراءة عاصم بن أبي النَّجُود الكوفي التابعي عن أبي عبد الرحمن عبد الله بن حبيب السُّلَمي عن عثمان بن عفَّان وعلي بن أبي طالب وزيد بن ثابت وأُبَيّ بن كَعْب عن النبي ... (39)

---

(37) ابن الجزري، **النشر في القراءات العشر**، ج 1، ص 15.

(38) يقول ابن الجزري إن جملة الطرق عن الأئمة العشرة قد استقرّت على «تسعمائة طريق وثمانين طريقا». المرجع السابق، ج 1، ص 152.

(39) أما فيما يتّصل بهجاء مُصحف الملك فؤاد فقد أُخذ مما «رواه علماء الرسم عن المصاحف التي بعث بها عثمان بن عفان إلى البصرة والكوفة والشام ومكة والمصحف الذي جعله لأهل المدينة والمصحف الذي اختصّ به نفسه، وعن المصاحف المنتسخة منها.» وفي حالة الأحرف اليسيرة التي اختلف فيها الهجاء فإن المُصحف «اتّبع فيها الهجاء الغالب مع مراعاة قراءة القارىء الذي يُكتَب المصحف لبيان قراءته، ومراعاة القواعد التي استنبطها علماءُ الرسم من الأهجية المختلفة على حسب ما رواه الشيخان: أبو عمرو الداني وأبو داود سليمان بن نَجاح

دعنا ننظر الآن لوجوه الخلاف في القراءات. إن النظر لهذه الخلافات يُبرز أن الأساس الموضوعي لأغلبها هو التباسات الرسم المجرد للمُصحف العثماني. وفي تعداده لوجوه هذه الخلافات يحصرها ابن قتيبة في سبعة. وعندما ننظر لهذه الوجوه نجد أن أربعة منها نشأت عن التباس الرسم العثماني. والوجه الأول منها هو: «الاختلاف في إعراب الكلمة، أو في حركة بنائها بما لا يزيلها عن صورتها في الكتاب ولا يغيّر معناها، نحو ... ﴿وهل نُجازي إلا الكفور﴾ [34: 17، سبأ] وهل يُجازى إلا الكفور ... »،[40] والوجه الثاني منها هو: «أن يكون الاختلاف

مع ترجيح الثاني عند الاختلاف.» والعمدة في موافقة كل حرف من حروف المُصحف لنظيره في مصحف من المصاحف الستة هو ما حقّقه «الأستاذ محمد بن محمد الأُموي الشَّريشي المشهور بالخرّاز في منظومته «مورد الظمآن» وما قرّره شارحها المحقّق الشيخ عبد الواحد بن عاشر الأنصاري الأندلسي.» أما فيما يتّصل بطريقة ضبطه فهي «على حسب ما ورد في كتاب «الطّراز على ضبط الخَرّاز» للإمام التَّنَسي مع إبدال علامات الأندلسيين والمغاربة بعلامات الخليل ابن أحمد وأتباعه من المشارقة.» وفيما يتّصل بعدد آيات القرآن والخلافات التي وقعت بشأنها فقد تبنّى المُصحف طريقة الكوفيين وبذا أصبح عدد آياته 6236 آية. وفيما يتعلّق ببيان أوائل الأجزاء والأحزاب تمّ الاعتماد على كتاب «غيث النفع» للسَّفاقُسي و«ناظمة الزُّهر وشرحها» و«تحقيق البيان» و«إرشاد القرّاء والكاتبين» لأبي عِيد رِضوان المخللاتي. وأُخذ بيانُ مكيه ومدنيه من الكتب المذكورة، علاوة على «كتاب أبي القاسم عمر بن محمد بن عبد الكافي وكتب القراءات والتفسير على خلاف في بعضها.» وفيما يتّصل ببيان وقوفه وعلاماته اعتمد المُصحف على ما قرّره الأستاذ محمد بن علي بن خلف الحسيني، شيخ المقارىء المصرية حينها: «على حسب ما اقتضته المعاني التي ترشد إليها أقوال أئمة التفسير.» ولبيان السجدات ومواضعها اعتمد المُصحف على «كتب الفقه في المذاهب الأربعة». واعتمد المُصحف في بيان السكتات التي أوجبها حفص على «الشاطبية وشرّاحها والتلقّي من أفواه المشايخ.» وقد قام الأزهر بمهمة الإشراف العام، إلا أن العمل المباشر لهذا الإنجاز الضخم وقع على عاتق لجنة رباعية تكوّنت من الأستاذ الشيخ محمد ابن علي بن خلف الحسيني شيخ المقارىء المصرية (وهو الذي كتبه بخطه)، والأستاذ حفني بك ناصف المفتش الأول للغة العربية بوزارة المعارف العمومية، والأستاذان الشيخ مصطفي عناني والشيخ أحمد الإسكندري المدرِّسان بمدرسة المعلمين الناصرية (وانضمّ لهم في مرحلة المراجعة والتدقيق الأستاذ الشيخ نصر العادلي رئيس المصححين بالمطبعة الأميرية). وفرغت اللجنة من عملها في يناير 1919. انظر التعريف بالمصحف، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1952)، ص 829 – 842.

(40) ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، ص 36.

في إعراب الكلمة وحركات بنائها بما يغيّر معناها، ولا يزيلها عن صورتها في الكتاب، نحو ... ﴿رَبَّنا باعِدْ بين أسفارنا﴾ [34: 19، سبأ] و ﴿رَبُّنا باعَدَ بين أسفارنا﴾ ... »،[41] أما الوجه الثالث منها فهو: «أن يكون الاختلاف في حروف الكلمة دون إعرابها، بما يغيّر معناها ولا يزيل صورتها، نحو ﴿وانظر إلى العظام كيف نُنْشِزُها﴾ [24: 15، النور] و ﴿نُنْشِرُها﴾ ... »،[42] والوجه الرابع هو: «أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يزيل صورتها ومعناها نحو ... ﴿وطلع منضود﴾ في موضع ﴿وطلح منضود﴾ [56: 29، الواقعة].»[43]

أما الوجوه الثلاثة الأخرى فأولها: «أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يغيّر صورتها في الكتاب ولا يغير معناها، نحو ... ﴿كالصوف المنفوش﴾ و ﴿كالعهن [المنفوش]﴾ [101: 5، القارعة]»[44]، وثانيها: «أن يكون الاختلاف بالتقديم والتأخير، نحو ... ﴿وجاءت سكرة الموت بالحق﴾ [50: 19، ق]، وفي موضع آخر: ﴿وجاءت سكرة الحق بالموت﴾»[45]، وثالثها: «أن يكون الاختلاف بالزيادة والنقصان، نحو ... ﴿وما عمِلت أيديهم﴾، ﴿وما عمِلته أيديهم﴾ [36: 35، ياسين] ... »[46] وكما نرى فإن اختلاف القراءات في هذه الحالات لا يرتبط بالتباس الرسم وإنما بالتباسات الذاكرة.

وفي النظر لمسألة القراءات وحديث الأحرف السبعة لابد في تقديرنا من التفريق بين ما حدث على عهد محمد وما حدث لاحقا عندما ظهرت القراءات. فرغم الإشارات التي نجدها في المادة الأخبارية عن حرص محمد على كتابة القرآن، إلا أن تجربة القرآن على عهده كانت بالدرجة الأولى تجربة شفوية عانت، كما أشرنا في الفصل الأول، مما يعاني منه التراث الشفوي عادة من نسيان وتحوير وتبديل. ولقد أشرنا إلى أن ذاكرة محمد كانت تتعرض لما تتعرّض له ذاكرة كل شخص من نسيان، وهو واقع أشار له القرآن في آية سورة البقرة التي تقول: «ما ننسخ من آية أو نُنْسِها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله

---

(41) المصدر السابق، ص 36 – 37.

(42) المصدر السابق، ص 37.

(43) المصدر السابق، ص 37. اعتبرنا هذا الوجه داخلا في التباسات الرسم رغم أن ابن قتيبة يرى أن الصورة قد زالت لأن العبرة عندنا ليست باختلاف العين والحاء وإنما باحتمال التباسهما في الخط، وخاصة أن اختلاف الصورة هنا لا يسلب أي من الآيتين وجه معناها الذي يوافق العربية.

(44) المصدر السابق، ص 37.

(45) المصدر السابق، ص 37.

(46) المصدر السابق، ص 38.

على كل شيء قدير» (2: 106). وقد قال الحسن البصري في تفسير هذه الآية: «إن نبيكم أُقرىء قرآنا ثم نسيه فلم يكن شيئا، ومن القرآن ما قد نُسخ وأنتم تقرأونه.»(47) وقد قرأ سعد بن أبي وقاص والحسن البصري ويحيى بن يعمر «تَنْسَها» بتوجيه الخطاب لمحمد.(48) أما عبد الله بن مسعود فقد قرأ «ما نُنْسِكَ من آية أو ننسخها» وقرأ حذيفة «ما ننسخ من آية أو نُنْسِكها»،(49) وقرأ أُبَيّ «ما ننسخ من آية أو نُنْسِكَ»(50) — وكله بتوجيه الخطاب أيضا لمحمد.

إن أغلب القرآن ينتمي للفترة المكية وقد استمر تناميه التراكمي في الفترة المدنية. ولا شك أن هذا النمو التراكمي لمجموع النصّ قد شكّل تحديا كبيرا لذاكرة محمد والذاكرة الجمعية لمجتمع المسلمين في واقع سادته الأمية وبُدائية القدرات في حِفظ المادة، وهذان العاملان هما ما يفسران في تقديرنا اختلاف القراءات في الفترة التأسيسية.

ما هي طبيعة اختلاف القراءات في هذه الفترة؟ من أشهر الأخبار بهذا الصدد حديث عمر الذي يقول فيه:

> سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ... فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله ... فكِدْتُ أُساوره في الصلاة فتصبّرت حتى سلّم فلبَّبْتُه بردائه فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ، قال: أقرأنيها رسول الله ... فقلت: كذبت فإن رسول الله ... قد أقرأنيها على غير ما قرأت. فانطلقت به أقوده إلى رسول الله ... فقلت: إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها. فقال رسول الله ... أرسله، اقرأ يا هشام. فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله ... كذلك أُنزلت. ثم قال: اقرأ يا عمر، فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله ... كذلك أُنزلت.

---

(47) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 1، ص 521.

(48) ابن جني، **المحتسَب**، ج 1، ص 103. روى القاسم بن ربيعة الثقفي عندما سمع قراءة سعد: «إني سمعت [سعيد] بن المُسَيَّب يقرأ «ما ننسخ من آية أو تُنسها»، فقال سعد: إن الله لم ينزل القرآن على المسيب ولا على ابنه. إنما هي «ما ننسخ من آية أو تَنْسها» يا محمد. ثم قرأ «سنقرئك فلا تنسى» [87: 6، الأعلى] و«واذكر ربّك إذا نسيت» [18: 24، الكهف].» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 1، ص 523). وهذا الخبر يبرز لنا التوترات التي كانت سائدة بين بعض الصحابة وتمسّك كل واحد منهم بقراءته وصِحتّها.

(49) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 1، ص 309.

(50) الفارسي، **الحجّة**، ج 2، ص 38.

إن هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه.(51)

وكما نرى فإن الحديث لا يخبرنا عما قرأ هشام أو عما قرأ عمر، إلا أن رد فعل عمر الحادّ يدلّ على اختلاف ملحوظ جعله ينكر ما سمع إنكارا تاما وكأنه يستمع لنصّ غريب لا يمتّ للقرآن كما سمعه.

إن هذه الدرجة من الاختلاف وعلى الأرجح اختلافات أخرى بين الصحابة تتباين فيها درجات الانطباق بين قراءاتهم بعدا وقربا هي ما حدا بعثمان أن يقرر جمع المسلمين على قراءة واحدة وحَظْر ما عداها من القراءات، وهي قراءة أجمع الصحابة وعامة المسلمين على قبولها ولم تصطدم إلا بمعارضة عبد الله بن مسعود ومن تابعوه إذ رأوا انطواءها على إهدار لقرآن أخذه ابن مسعود رطبا من فم محمد.(52) وهكذا ويحمل عثمان للمسلمين على قبول مُصحفه تحققت درجة من وحدة للقرآن لم تتحقق في حياة محمد.

إلا أن هذه الوحدة لم تتحقّق تحقّقا كاملا لخلل ونقصان أداتها الأساسية أى الرسم المجرد الذي كُتِب به المصحف كما رأينا. وهكذا نشأت قراءات متباينة وإن كان اختلاف القراءات في مرحلة ما بعد المُصحف العثماني ذا طبيعة مختلفة. فرسم المُصحف، على علّته، لم يتح إلا سيولة محدودة مقارنة بدرجة سيولة أكبر في الفترة التأسيسية إذ أنه يتيح قراءة بديلة مثل قراءة سعد بن أبي وقاص والحسن البصري ويحيى بن يعمر «تَنْسَها» بدلا من «نُنْسِها»، إلا أنه لا يتيح قراءة ابن مسعود «نُنْسِكَ» أو قراءة حذيفة «نُنْسِكها».

وفي حالات أخرى فإن الاختلاف يتّخذ طبيعة مختلفة. دعنا نمثّل لذلك ببعض الأمثلة من قراءة ابن مسعود. فهو في موضع «إن الله لا يظلم مثقال ذرة» (4: 40) يقرأ «إن الله لا يظلم مثقال نملة»،(53) وفي موضع «فنادته الملائكة وهو قائم» (3: 39، آل عمران) يقرأ « فناداه جبريل وهو قائم»،(54) وفي موضع «والنجوم مسخرات» (16: 12، النحل)، يقرأ «والرياح مسخرات»،(55) وفي موضع «إن كانت إلا صيحة واحدة» (36: 29، يس) يقرأ « إن كانت إلا زَقْيَة واحدة».(56) وكما نرى فإن اختلاف القراءة في حالة هذه الأمثلة لا علاقة له

(51) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 583 – 584.

(52) في حديث يرويه ابن مسعود يقول إن أبا بكر وعمر بشّراه أن محمدا قال: «من أراد أن يقرأ القرآن غضًّا كما أُنزل فليقرأه على قراءة ابن أمّ عَبْد». ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، ج 1، ص 49.

(53) أبو حيان، **تفسير البحر المحيط**، ج 3، ص 261.

(54) المصدر السابق، ج 2، ص 464.

(55) المصدر السابق، ج 5، ص 465.

(56) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 5، ص 174.

بالرسم حيث القراءة البديلة احتمال من احتمالات الرسم، وإنما هو اختلافُ لفظة مغايرة تمام المغايرة حتى وإن كانت تحمل طابع الترادف كما هو الحال في «ذرة» و«نملة»، أو طابع علاقة الجزء بالكل كما هو الحال في «جبريل» و«الملائكة». وتصل هذه المغايرة حدّها الأقصى في حالة «النجوم» و«الرياح» حيث لا تقوم علاقة بين اللفظتين. إن اختلاف القراءة هنا يعكس تلك السيولة المرتبطة بقراءات مرحلة محمد التي ولّدت نصوصا لم تكن بالضرورة متطابقة ولكن من غير أن يؤدي ذلك بالضرورة لاختلاف وتضارب على مستوى المعني،[57] وهي سيولة ذات طبيعة مختلفة عن السيولة النسبية للقراءات المرتبطة برسم المُصحف العثماني حيث يتّحد الرسم من غير أن يفضي ذلك بالضرورة لاتّحاد على مستوى المعنى (كما رأينا في حالة «ننسها»، حيث يستوعب الرسم موقفين متضاربين: موقف الذين أنكروا أن ينسى محمدٌ وموقف الذين قبلوا واقعَ نسيانه).

دعنا ننظر لبعض الأمثلة على بعض وجوه الاختلاف في القراءات بين القرّاء السبعة. دعنا نبدأ بالهمزة ونأخذ الآية 49: 14 (الحجرات) التي تقول: «وإن تطيعوا الله ورسوله لا يَلِتْكُم من أعمالكم شيئا». قرأ أبو عمرو «يَئْلِتْكُم» بالهمز وقرأ الباقون بغير همز.[58] وعندما ننظر للألف في كلمة «الصَّاعقة» في الآية 51: 44 (الذاريات) فإننا نجد أن ألف هذه الكلمة محذوفة خطّا في الرسم العثماني، وهذا هو ما التزم به الكِسائي فقرأها «الصَّعْقة» بينما قرأها الباقون بألف.[59] وكان من الطبيعي أن يختلفوا في النقط، وهكذا اختلفوا مثلا في الياء والتاء بصدد التعبير: «تكاد السماوات يتفطَّرن منه» الذي يتكرّر في الآية 19: 90 (مريم) والآية 42: 5 (الشورى). وهكذا قرأ ابن كثير في السورتين «تكاد» بالتاء و«تَتَفَطَّرْنَ» بالتاء وتشديد الطاء. وقرأ عاصم في رواية أبي بكر وأبي عمرو في السورتين «تكاد» بالتاء و«يَنْفَطِرْنَ» بالياء والنون. وقرأ نافع والكِسائي في السورتين «يكاد» بالياء و«تَتَفَطَّرْنَ» بالتاء والطاء المشدّدة.[60] والتباس النقط هذا يصبح أحيانا اختلافا في الياء والنون، كما حدث في تعبير «ويقول ذُوقُوا» في الآية 29: 55 (العنكبوت)، حيث قرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر

(57) وهو ما يعبّر عنه قولٌ منسوب لمحمد في رواية من روايات خبر عمر والاختلاف في قراءة القرآن حيث يداخل عمرَ الشكُّ فيضرب محمد على صدره ويقول له: «أبعد شيطانا ... يا عمر، إن القرآن كله صواب، ما لم تجعل رحمة عذابا أو عذابا رحمة.» الطبري، **تفسير الطبري**، ج 1، ص 37.

(58) ابن مجاهد، **كتاب السبعة**، ص 606.

(59) المصدر السابق، ص 609.

(60) المصدر السابق، ص 412 – 413.

«ونقول» بالنون، بينما قرأ نافع وعاصم وحمزة والكِسائي «ويقول» بالياء.[61] والالتباس يصل مداه في كلمة « فتبينوا» التي تظهر مرتين: مرّة في الآية 4: 94 (النساء) (« ... إذا ضربتم في سبيل الله فَتَبَيَّنُوا ... ») وأخرى في الآية 49: 6 (الحجرات) (« ... إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة ... ») ويحمل رسمها احتمالات التاء والثاء والياء والنون. وكان خيار ابن كثير ونافع وأبي عمرو وابن عامر وعاصم هو «فَتَبَيَّنُوا» بالياء والنون، بينما كان خيار حمزة والكِسائي «فَتَثَبَّتُوا» بالثاء والتاء.[62] وفي حكمه على هاتين القراءتين يقول الطبري: «والصواب من القول في ذلك أنهما قراءتان معروفتان متقاربتا المعنى، فبأيتهما قرأ القارىء فمصيب.»[63]

واختلف القرّاء أيضا في تشديد بعض الكلمات أو تخفيفها. ومن أمثلة هذا الاختلاف الآية 18: 17 (الكهف) حيث نقرأ «وترى الشمس إذا طلعت تَّزَاوَرُ عن كهفهم». قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو «تَزَّاوَرُ» بتشديد الزاي، وقرأ عاصم وحمزة والكِسائي «تَزَاوَرُ» بالتخفيف، وقرأ ابن عامر «تَزْوَرُّ» مثل تَحْمَر.[64] ونلاحظ أن قراءة ابن عامر حذفت الألف أيضا.

والاختلاف يكون أحيانا متعلقا بإثبات أو إسقاط حرف. وهكذا وبدلا من عبارة «بالبينات والزُّبُر» (3: 184، آل عمران) قرأ ابن عامر وحده «بالبينات وبالزُّبُر» بالباء، وقرأ الباقون «والزُّبُر» بغير باء. وقراءة ابن عامر هذه تجد سندها في مصاحف أهل الشام.[65]

ونشأ أيضا بين القرّاء الاختلاف النحوي. وهكذا اختلفوا مثلا في الرفع والنصب كما هو الحال في عبارة الآية 30: 10 (الروم) التي تقول: « ثم كان عَاقِبَةَ الذين أساؤوا السوأى ... » ونلاحظ أن كلمة «عاقبة» هنا منصوبة. وهذه القراءة هي قراءة عاصم وابن عامر وحمزة والكِسائي. أما ابن كثير وأبو عمرو ونافع فقد قرأوا «عاقبةُ» بالرفع.[66] والاختيار النحوي هنا يتعلّق باسم كان وخبرها، فالقراءة بالرفع تجعل كلمة «عاقبة» اسما لكان والقراءة بالنصب تجعلها خبرا.[67] وأحيانا تختلف القراءة لتنقل المعنى لمستوى مختلف يمثّل إمكانية كامنة في النصّ. وهكذا فإن الآية 30: 52 (الروم) والتي تقول: «فإنك

---

(61) المصدر السابق، ص 501.

(62) المصدر السابق، ص 236.

(63) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 383.

(64) ابن مجاهد، **كتاب السبعة**، ص 388.

(65) المصدر السابق، ص 221.

(66) المصدر السابق، ص 506.

(67) حول إعراب هذه الآية وأوجه الخبر والاسم انظر العُكبري، **التبيان**، ص 1037 – 1038.

لا تُسْمِعُ الموتى ولا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدعاءَ إذا ولُّوا مدبرين»، ويقرأها كل القراء بهذه الصيغة، تتغيّر عند ابن كثير الذي يقرأها «ولا يَسْمَعُ الصُّمُّ» بالياء وبرفع «الصُّمُّ».[68] وإذا نظرنا لتركيب الآية فإننا نجد أن عناصرها هي جملة صدر وجملة وسط وجملة عجز. وما تفعله قراءة ابن كثير أنها تفصل جملة الوسط («ولا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدعاءَ») عن جملة الصدر («فإنك لا تُسْمِعُ الموتى») لتلحقها بجملة العجز («إذا ولُّوا مدبرين»).

وما نلاحظه في مثال كلمة «عاقبة» في آية سورة الروم إعلاه أن الاختلاف النحوي لم يُخرجها عن الرسم العثماني. ماذا عن الاختلاف النحوي الذي يستلزم خروج الكلمة على رسم المُصحف؟ لنمثّل على هذا دعنا نخرج لمجال المادة الواسعة للقراءات والتي تشمل ما أُطلق عليه القراءات الشاذة، ونأخذ كمثال آية سورة النساء التي تقول: «لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أُنْزِل إليك وما أُنْزِل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم أجرا عظيما» (4: 162). أثار إعراب «والمقيمين» في هذه الآية مشكلة للمدافعين عن المُصحف العثماني. وهذه المشكلة لا تثور في حالة قراءة ابن مسعود ومالك بن دينار والجحدري وعيسى الثقفي الذين يقرأون «والمقيمون الصلاة».[69] ونرى في الحال ما سوّغ لهم هذه القراءة إذ أنها تنسجم مع البنية النحوية للآية حيث تصبح الكلمة معطوفة على «الراسخون» و«المؤمنون». وقد نُسب لأَبَان ابن عثمان بن عفان وعائشة قولهما إنها غلط من الكاتب.[70]

واختلاف القراءة من الممكن أن يحكمه اعتبار منطقي. دعنا نمثّل لذلك أيضا بقراءة مأخوذة من المادة الواسعة للقراءات. تقول الآيتان 19: 85-86: «يوم نَحْشُرُ المتقين إلى الرحمن وفدا * ونسوق المجرمين إلى جهنم وِرْدا» (مريم). يقرأ الحسن البصري هاتين الآيتين: «يوم يُحْشَرُ المتقون إلى الرحمن وفدا * ويُساق المجرمون إلى جهنم وِرْدا». وكما نرى فإن «يُحْشَرُ» لا تخالف رسم المُصحف، إلا أن «المتقون» و«يُساق» و«المجرمون» تخالفه. ما هو السبب المحتمل لاختلاف قراءة الحسن؟ السبب في تقديرنا ذو طبيعة منطقية تتّصل باتّساق الصوت في الآيتين. إن القراءة المتواترة تجمع بين صوت المتكلّم في «نَحْشُرُ» و«نسوق» وهذا من المفترض أن يكون صوت الإله، ثم تأتي كلمة «الرحمن» لتشير للمتكلم كغائب (وهذا صوت الراوي أو الصوت النبوي). وهكذا فقراءة الحسن تقدم لنا بنية منطقية أكثر تماسكا،

---

(68) ابن مجاهد، **كتاب السبعة**، ص 508.

(69) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 2، ص 178.

(70) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 363 – 364. حول الحجج النحوية البديلة لتبرير قراءة المُصحف العثماني انظر العُكبري، **التبيان**، ص 407 – 408.

ولكن ذلك ما كان من الممكن أن يتحقق من غير الخروج على رسم المُصحف.

إن القراءات واختلافاتها واجهت العلماء بمشكلة شائكة. لقد ظلّ الموقف الرسمي للإسلام دائما هو أن اليهود والمسيحيين قد حرّفوا التوراة والأناجيل، ولكن ماذا عن القراءات وتضاربها؟ ألا تثير اختلافاتها، حتى بعد تثبيتها في قراءات معتمدة، شبهة التحريف؟ كان ردّ العلماء على هذا الاحتمال هو الرفض القاطع لمبدأ اختيار القرّاء لقراءاتهم من ناحية والتأكيد الجازم على أن كل القراءات توقيفية ومأخوذة من محمد (وبالتالي مأخوذة من جبريل ثم من الله).[71] وهذا الموقف ألحق القراءات بالسنة، وهكذا نقرأ قول محمد بن المنكدر إن «قراءة القرآن سنة يأخذها الآخر عن الأول.»[72] وفي نفس الاتجاه قال مالك بن أنس: «إنما هو سماع وتلقين أصاغر عن أكابر والسّلم.»[73] وفي سياق آخر لخّص جوهر هذا الموقف في قولته: «كن مُتَّبِعا ولا تكن مبتدعا.»[74]

وقد نتج عن هذا الموقف المتمسك بالاتّباع واعتبار القراءة سنةً نشوءُ توتّر بين أهل القراءات والنحويين. ومما يعكس هذا ما يحكيه عيسى بن عمر من أنه قال لطلحة ابن مصرّف: يا أبا عبد الله إن بعض أصحاب النحو يقولون في قراءتك لحن، فقال: ألحن كما يلحن أصحابي أحبُّ إليّ من أن أتابع هؤلاء.[75] وهذا التشبّث بالقراءة الاتّباعية التلقينية، حتى لو كان القارىء منجذبا لخيار آخر، عبّر عنه أصرح تعبير عمرو بن العلاء عندما قال: «لولا أنه ليس لي أن أقرأ إلا بما قُرِىء لقرأت حرف كذا وكذا وحرف كذا وكذا.»[76]

ولقد تعرّض الزمخشري لهجوم حاد وقبيح من المدافعين عن هذا الموقف عندما عبّر عن تفضيله لقراءة على قراءة أخرى لاعتبار النحو. ففي معرض تفسيره للآية 18: 44 (الكهف) التي تقول: «هنالك الولايةُ لله الحقِّ هو خيرٌ ثوابا وخيرٌ عُقْبا» تحدّث عن إعراب كلمة «الحقِّ» وقال: «وقُرِىء ‹الحق› بالرفع والجرّ صفة للولاية والله، وقرأ عمرو ابن عبيد بالنصب على التأكيد؛ كقولك: هذا عبدُ الله الحقَّ لا الباطلَ، وهي قراءة حسنة

(71) يقول الداني بهذا الصدد إن محمدا «أباح لأمته القراءات بما شاءت منها مع الإيمان بجميعها والإقرار بكلها، إذ كانت كلها من عند الله ... منزلة، ومنه [أي من محمد] مأخوذة ... » **جامع البيان**، ص 29.

(72) المصدر السابق، ص 40.

(73) المصدر السابق، ص 42.

(74) المصدر السابق، ص 42.

(75) المصدر السابق، ص 41.

(76) المصدر السابق، ص 41.

فصيحة، وكان عمرو بن عبيد من أفصح الناس وأنصحهم ... »[77] ولقد هاجم أحمد ابن المنير الإسكندري اختيارَ الزمخشري هجوما حادًا وقال: « ... فإنه [أي الزمخشري] يوهم أن القراءات موكولة إلى رأي الفصحاء واجتهاد البلغاء، فتتفاوت في الفصاحة لتفاوتهم فيها، وهذا منكر شنيع. والحق أنه لا يجوز لأحد أن يقرأ إلا بما سمعه فوعاه متصلا بفلق إليه [أي محمد] منزلا كذلك من السماء، فلا وقع لفصاحة الفصيح وإنما هو ناقل كغيره ... »[78] ويبرز لنا هنا التعارض الحاد بين النهج والحساسية المعتزلية الميّالة للعقل التي تميّز موقف الزمخشري والنهج والحساسية الاتّباعية التلقينية التي ميّزت موقف مهاجميه.

إن رحلة القراءات من محمد إلى ابن مجاهد كانت عسيرة وعاصفة. فقد ترك محمد وضعا سائلا كان القرآن فيه شَذَرات وسورا متفرّقة اتّسمت بتعدّد القراءات واختلافات الذاكرة، وهو وضع سيطرت عليه المنافسة والمنازعة خاصة بين القراءتين الرئيسيتين لعبد الله ابن مسعود وأُبَيّ بن كعب. وكان جمع عثمان للقرآن انقلابا على الواقع الذي تركه محمد.

---

(77) الزمخشري، **الكشاف**، ج 3، ص 589. ولنا أن نقارن ذلك بموقف النحاس، وهو من أنصار الموقف التوقيفي الاتّباعي. فعند مناقشته للآية 73: 20 (المزمل) حيث نقرأ «إن ربك يعلم أنك تقوم أدْنَى من ثُلُثَي الليل ونِصْفَهُ وثُلُثَهُ ... » يشير إلى أن الجماعة قد قرأوا بقراءتين: قراءة بالخفض وتقديره ويقوم أدنى من نصفه وأدنى من ثلثه، وقراءة بالنصب وتقديره أدنى من ثلثى الليل وتقوم نصفه مرة وثلثه مرة. وعلى عكس الفرّاء الذي اختار قراءة النصب فإن النحاس أضرب عن الاختيار وقال: «والسلامة من هذا عند أهل الدين إذا صحّت القراءتان عن الجماعة أن لا يقال: إحداهما أجود من الأخرى لأنهما جميعا عن النبي ... فيأثم من قال ذلك.» **إعراب القرآن**، ص 1217.

(78) **الانتصاف من الكشاف**، بهامش الزمخشري، **الكشاف**، ج 3، ص 589. والهجوم على الزمخشري يصبح قبيحا في ردّ أبي حيّان الأندلسي عليه لمأخذ نحوي أخذه على قراءة لابن عامر، وهو قبح نابع من اصطباغه بصبغة عنصرية. يقول أبو حيَّان: «وأعجب لعجمي ضعيف النحو يردّ على عربي صريح محض قراءة متواترة موجود نظيرها في لسان العرب في غير ما بيت ... » (**تفسير البحر المحيط**، ج 4، ص 232). يُقال لأبي عمرو وابن عامر الصريحان. ويقول عنهما الشاطبي وهو يتحدّث عن القرّاء السبعة: «أبو عَمْرِهم واليَحْصُبيّ ابن عامر صريحٌ وباقيهِم أحاط به الولا»، والمعنى «أن أبا عمرو البصري وأبن عامر اليحصبي نسبهما خالص من الرق ومن ولادة العجم، وباقي الأئمة السبعة أحاط به الولاء وأحدق به. قال الجعبري ... وباقي السبعة شيب نسبهم بولاء الرق إن ثبت أنه مسّهم أو مسّ أحد آبائهم وإلا فولادة العجم ... » القاضي، **الوافي في شرح الشاطبية**، ص 21.

إلا أن رسم المُصحف العثماني العاري لم تنتج عنه «قراءة عثمانية». وكان الميلاد الثاني للمُصحف العثماني عندما طوّر المسلمون رسمهم ليشمل الإعجام والحركات وانتقل نصّ القرآن المكتوب حينها من نصّ محاط بالابهام والالتباس لنصّ واضح. ولأن قفزة الإعجام والحركات هذه تمّت في ظل واقع سادته قراءات متعدّدة فإن وضع القراءات لم يتغيّر إلى أن ظهر ابن مجاهد في المسرح ونجح في فرض قرائه السبعة. كانت مرحلة الاعتراف بسلطة القرّاء السبعة، الذين ارتفع عددهم لعشرة، واستبعاد من عداهم أقصى ما أنجزه العلماء في السابق لتحقيق إجماع على قراءات يرجع سندها لمحمد. وهو إنجاز لم يتم تجاوزه إلا بظهور الطباعة الحديثة وصدور مُصحف الملك فؤاد الذي أضحى أساس إجماع جديد جعل القراءة التي اختارتها لجنته هي السائدة بين كافة المسلمين المعاصرين. وهكذا وبصدور المُصحف الحديث اكتملت، من ناحية، الدائرة وتحقّق حلم عثمان بأن يكون للمسلمين مُصحفٌ إمام ذو قراءة موحّدة يعود سندها له ضمن من يعود لهم. ومن ناحية أخرى تحقّق انتصار قراءة أُبَيّ على قراءة ابن مسعود ونال زيد بن ثابت مكانة لم ينلها ابن مسعود.

4

أشرنا في نهاية الفصل الثاني للطبيعة الظرفية الاتفاقية للقرآن وأن ذلك لا ينفصل عن حقيقة أنه نصّ مكاني – زماني. ولقد نتج عن واقع القرآن التاريخي هذا أن النصّ المجموع الذي أضحى «المُصحف» ليس بنصّ متجانس، وإنما هو في واقع الأمر نصّ مركّب ينتظم شَذَرات نصيّة أصغر تنتمي لطبقات زمنية مختلفة، وأن قراءته لابد أن تأخذ هذه السمة لبنيته الرأسية في الاعتبار.

والطبقتان الكبيرتان اللتان تنتظمان مجموع القرآن هما طبقتا القرآن المكي والمدني. واللحظة الفارقة التي تفصل الطبقتين هي هجرة محمد من مكة للمدينة.[79] والفترة المكية في حياة محمد لم تكن فترة التكوين وبلوغ النضج الفكري والروحي وحسب بل كانت أيضا الفترة التي شهدت تجلِّي طاقته الخلاقة وصعودها لذروتها وهو يتلو على من آمنوا بنبوته وعلى عامة المكيين شَذَرات القرآن. وواقع أن نحو ثلاثة أرباع سور المصحف مكية يعطينا فكرة عن أهمية هذه الفترة وكثافتها.

ولقد تحدّثنا في الفصل الثاني عن عنصر السيرة الذاتية في القرآن وأشرنا لنماذج منه في القرآن المكي والمدني. وسيرة محمد بالطبع لا تنفصل عن واقعه التاريخي، وهكذا فإن مادة القرآن هي في نهاية المطاف نتاج هذا التداخل بين الذاتي والموضوعي، إلا أن ما يجب أن ننطلق

---

(79) حول الاختلافات بشأن تعريف المكي والمدني انظر مثلا السيوطي، **الاتقان**، ج 1، ص 16.

منه منهجيا هو الذاتي بمعنى أن كل ما يقوله القرآن يُعرض علينا من زاوية وعي محمد.

واجه الخطاب القرآني في كل من مكة والمدينة تحدّيين متباينين ومتماثلين في نفس الوقت. والتباين يأتي من أن محمدا واجه في مكة معارضة المشركين، أما في المدينة فقد واجه معارضة اليهود من ناحية ومن أسماهم بالمنافقين من ناحية أخرى. أما التماثل فيأتي من أن كل هذه القوى اتفقت على عدم قبول ادّعاء محمد النبوي. وهكذا تداخل الموضوعي والذاتي في مواجهة محمد التاريخية عبر المرحلتين واكتسب القرآن خاصيته الأساسية وهي طبيعته السجالية.

وما يجب أن نضعه في اعتبارنا أن محمدا عندما أعلن رسالته وتلا على المكيين القرآن فإنه لم يفاجئهم باعتقاد جديد لم يسمعوا بعناصره، إذ أن فكرة التوحيد كانت مألوفة لديهم من معاصرتهم لليهود والمسيحيين واحتكاكهم بهم، علاوة على معاصرتهم لأفراد بينهم تمرّدوا على الوثنية واصطنعوا لأنفسهم تلك العقيدة التوحيدية التي عبّرت عن روح الاستقلال لدى العرب وأصبحت تُعرف باسم الحنيفية والتي يشير الدليل التاريخي أنها كانت مدخل محمد لعقيدة التوحيد على شحّ معلوماتنا عن بداياته.[80] وعندما نقرأ ما يحكيه القرآن عن مقالة المشركين «أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب» (38: 5، (ص)) يجب ألا يتبادر إلى أذهاننا جهلهم بالتوحيد، وإنما هو إيمانهم بتصوّر مختلف إذ أن وثنيتهم كانت وثنية «متألِّهة» وأصنامهم لم تكن في نظرهم «آلهة في ذاتها وإنما كانت رموزا للآلهة ووسيلة للتوسل إليها.»[81] إن الاتفاق والاختلاف بين تصوّر محمد وتصوّر المشركين تلخّصه آية سورة الزُّمَر التي تقول: «ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله ... الآية» (39: 38). إن المشركين اتّفقوا مع محمد على وجود كائن اسمه الله خلق السماوات والأرض ولكنهم رفضوا أن يكون محمد هو واسطتهم للوصول له إذ كانوا واثقين من قدرة آلهتهم على القيام بهذا الدور كما عبّرت مقالتهم التي تحكيها آية أخرى في سورة الزُّمَر: «ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زُلفى» (39: 3).[82]

(80) انظر معالجتنا لهذه المسألة في **نبوة محمد**، ص 75 – 83.

(81) المرجع السابق، ص 42.

(82) هذا النمط الاعتقادي الذي يجمع بين الإله الواحد الكبير والآلهة المتعددة في نظام واحد وصفه عالم الأديان ماكس مولر (1823 – 1900) (Max Müller) في دراسته للديانة الهندية مستخدما كلمة henotheism التي من الممكن ترجمتها بـ «التوحيد التعددي».

إن سجال ونزاع محمد مع المشركين لم يكن حول وجود «الإله الكبير»، «الخالق»، «المتعالي»، وإنما كان حول فكرة التوحيد التي تزيح كل «الآلهة الصغرى» المحيطة «بالإله الكبير»، وكان حول نبوته وسلطتها التي تتحدّث بصوت هذا الإله الواحد. ولقد رأينا في الفصل الثاني في حديثنا عن تحدّي المشركين لمحمد كيف أنه وبإزاء عدم إتيانه بالمعجزات التي طالبوه بها اكتفى بالتأكيد التقريري: « ... قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا» (17: 90 – 93). ولكن هذا التأكيد لبشريته، وبالتالي عجزه الأصيل عن الإتيان بما طالبوا به، تمّ في سياق نصوص قرآنية قدَّمها لهم باعتبارها «كلام الله». وهكذا فإن محمدا واجه «شرط» المشركين بما يمكن أن نسميه «شرط النبوة» الذي تمثّل في إصراره على أن يقبل المعارضون أن «الظاهر» الذي تقدّمه نبوته لهم كنصوص ليس صادرا منه وإنما هو صادر عن «الغيب» الذي لا يرونه — وهو غيب أضحى يحمل اسما علما هو «الله»، غيب يتحدّث بلغتهم ويؤكّد لهم محمدٌ حضورَه الفاعل في تاريخهم منذ لحظة إعلانه لنبوته.

وفشلُ محمد في إقناع المكيين واستمرار رفضهم أجبراه في فترة معينة على قبول «غيبهم» والاعتراف بوجود آلهتهم وفعاليتها، كما مرّ بنا في خبر «الآيات الشيطانية» في الفصل الأول. وعندما نتأمل وضع هذه «الكلمات الشيطانية» التي حَفِظ القرآن صداها وحَفِظتها الذاكرة الأخبارية فإننا نجد أنها ذات طبيعة وتاريخ فريد لأنها ابتدأت قرآنا، أو «كلاما إلهيا»، واستمرّت كذلك مدّة من الزمن[83] ثم انتهى بها الأمر أن أمست «كلاما شيطانيا».

(83) المدّة الزمنية بين تلاوة كلمات الغرانيق ونقضها غامضة. والشيء الوحيد الذي يتّضح على ضوء كل الروايات أن النقض لم يكن فوريا عقب تلاوة محمد لكلمات الغرانيق مباشرة. والروايات تولي في واقع الأمر هذه اللحظة اللاحقة اهتماما خاصا لتنقل لنا جوّها الدرامي فتحدثنا عن سجود المشركين والمسلمين ولا تنسى أن تقف بنا عند مشهد رفع الوليد ابن المغيرة «ترابا إلى جبهته ليسجد عليه لأنه كان شيخا كبيرا لا يقدر على السجود» (**تفسير الطبري**، ج 9، ص 174). وبشأن النقض نقرأ رواية لمحمد بن كعب القُرظي ومحمد بن قيس تعطينا أقصر مدة وأقربها للنقض الفوري إذ تحكي أن جبريل جاءه حين أمسى وأخبره أنه لم يأته بهذه الكلمات. وفي رواية أخرى يرويها القُرظي منفردا يذكر حدثَ جبريل هذا من غير تحديد للزمن. وتذكر الروايتان أن خبر الغرانيق وصل المسلمين المهاجرين في الحبشة وأن بعضهم عادوا للمدينة، مما يشير أن النقض حدث بعد فترة من الزمن. وفي رواية لأبي العالية يرتّب الأحداث ذاكرا حدث الغرانيق يتلوه بلوغ الخبر الحبشة ثم اشتداد الأمر على محمد ثم إعلان النقض في آية «وما أرسلنا من قبلك ... ». ونلاحظ في رواية أبي العالية هذه غياب جبريل وتأخر خبر النقض. المصدر السابق، ج 9، ص 176.

وفي التمييز بين المكي والمدني لاحظ العلماء أن كل ما فيه من «ذكر القرون الماضية» فهو قرآن مكي.[84] وهذه السمة تنبع في الواقع من جو القرآن المكي لأن الفترة المكية كانت فترة مواجهة حادة ومريرة وكان وعيد محمد فيها للمكيين وتهديدهم المتواصل بصور وتهاويل العذاب الذي ينتظرهم بعد موتهم لا ينفصل عن سرد قصص إهلاك الله وتدميره لأمم الذين كفروا في الماضي برسالات رسله إليهم. والقرآن يكثّف أثر وعيده بمدّ خيط يربط المكيين بالأمم الماضية فيقول لهم في مَعْرِض الوعيد البسيط أو المباشر: «وكم أهلكنا قبلهم من قَرْن هم أشدُّ منهم بَطْشا» (50: 36، (ق)). ويقول لهم في مَعْرِض وعيد أكثر تعقيدا يذكّرهم فيه بِنِعَم الله عليهم ثم بقدرته على إهلاكهم ليستبدلهم بآخرين: «ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكّنّاهم في الأرض ما لم نمكِّن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدرارا وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين» (6: 6، الأنعام). ويتكرّر صدى هذا التهديد في آية سورة محمد التي تتّجه بخطابها لمحمد نفسه وتقول: «وكأين من قرية هي أشد قوة من قريتك التي أخرجتك أهلكناهم فلا ناصر لهم» (47: 13). إن تعبير «قريتك التي أخرجتك» في الآية إشارة لحدث الهجرة الذي عنى على مستوى معين فشل القرآن المكي في أن يصل لعقول المكيين وقلوبهم وعلى مستوى آخر بدء انقلاب ميزان القوى لصالح محمد في صراعه مع المكيين. والوعيد القرآني بإهلاك مكة لم يتحقّق وإنما تحقّق غزوها وإجبار أهلها على قبول الإسلام، وكأن لقائل أن يقول إن وعيد آية الأنعام بالإهلاك الذي يعقبه الاستبدال قد تحقّق بمعنى من المعاني على مستوى التبدّل — فقد تبدّل المكيون إثر هزيمتهم ليروا في الدين الجديد مصلحتهم العليا ويصبحوا قوة كاسحة في نشره والتمتّع بثمرات انتشاره.

وعندما نأتي لقرآن المدينة فإن سجاليته تستمر، كما أشرنا، إذ أن محمدا وجد نفسه في بيئته الجديدة في مواجهة قوتين معاديتين: اليهود[85] والمنافقين.

(84) الزركشي، **البرهان**، ج 1، ص 275.

(85) عن أصل يهود الحجاز وشمال غرب الجزيرة العربية يقول العظمة إنه «ليس من الواضح كيف وصلوا هناك، وكيف ولماذا تحوّل السكان المحليون لليهودية. ومن الراجح أنهم ارتبطوا بتحرّكات وتطورات جاءت عقب التوسع الحشموني في نهايات القرن الثاني قبل الميلاد، وهو توسّع شمل التحوّل لليهودية وفرضها على الإدوميين في جنوب شرق الأردن. ولقد كان لهذه المنطقة امتدادات سياسية وعِرْقِية نحو الجنوب. وفي ذلك الوقت الذي تميّز ببطء الحركة أدّت هذه الامتدادات لاحقا لانتقال حركات سكانية ومجموعات يهودية – مسيحية. وعلى الأرجح أن هذا التحول، كما هو الحال المألوف، نتج عن أشكال القهر التي مُورست. وبصرف النظر عن

كان محمد يأمل في إقامة «تحالف توحيدي» بينه وبين اليهود ضد المشركين، وخاصة وأن اليهودية كانت المصدر الأعلى من بين مصادره. إلا أن العلاقة باليهود ما لبثت أن تدهورت وانتهت إما بإجلائهم عن المدينة أو بقتلهم. والقرآن المدني يعكس مراحل هذه العلاقة بين محمد و«أهل الكتاب» من المرحلة المبكّرة التي تقرّر الأصل المشترك (« ... وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون» (29: 46، العنكبوت))، وتؤكّد على الشهادة اليهودية كدليل على صحة نبوة محمد («أولم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بني إسرائيل» (62: 791، الشعراء))،[86] وتؤكد على النزعة التصالحية التوافقية («قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ...» (3: 64، آل عمران))، أو نزعة التعايش وتعليق الحكم («لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك في الأمر وادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم * وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون * الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون» (22: 67–69))، إلى المرحلة المتأخرة، مرحلة القطيعة التي ينقلب فيها القرآن على «أهل الكتاب» ويدينهم ويضعهم في مصاف المشركين («إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شر البرية» (98: 6، البينة)). ورغم أن تعبير «أهل الكتاب» يشمل المسيحيين إلا أن الإشار الغالبة هي على الأرجح لليهود إذ أن مواجهة محمد المريرة كانت معهم.

أصول اليهود وتاريخهم المبكّر فإن ما يشهد به وجودهم أنه لم يقتصر على المدينة وخيبر وإنما كان أيضا في تيماء ودُومة الجَنْدل وحولهما في أماكن كثيرة كان يبدو أنهم أصبحوا فيها سلالات ذات زعامة. وحسب الأخبار فقد ربطتهم علاقات قرابة ببعض القبائل الأخرى، وأنهم كانوا أصحاب حصون، وأنهم بلغوا من الخطورة ما جعل الغساسنة يجرّدون الحملات ضدهم. وهذا ربما يعكس علاقة بينهم وبين الفرس، وأن بني النضير وبني قريظة ربما كانوا يقومون بجمع الضرائب للساسانيين عبر مرزبان البحرين ... وحتى أن البعض رأى في سيطرتهم على المدينة والمناطق المجاورة لها حركة موازية لصعود المسيحية في نجران، مما يضع الظاهرتين في حالة تساوق مع بعضهما ومع لحظات في العلاقات الساسانية – البيزنطية. ولم يكن شعر هؤلاء اليهود العرب يختلف في مواضيعه أو قيمه عن الشعر العربي القديم.»

Al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity*, pp. 267 – 268.

(86) هذه الشهادة تكتسب عمليا وزنا مساويا لشهادة الله في آية الرعد التي تقول: «ويقول الذين كفروا لست مرسلا قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب» (13: 43).

والجانب الحاسم في العلاقة بأهل الكتاب في الفترة المدنية كانت تأكيد الدين الجديد لاستقلاله وهُويته المتميّزة. وكان تغيير القبلة من أورشليم/ القدس لمكة من أوضح المظاهر على هذا التأكيد. إلا أن التحوّل الأكبر كان الانقلاب على «مركزية موسى»، التي تعرّف اليهودية، وإزاحته[87] وإحلال إبراهيم مكانه ورفعه لذلك المقام ذي الخصوصية الذي يصفه القرآن قائلا: «واتخذ اللهُ إبراهيمَ خليلا» (4: 125، النساء). ولقد عنى ذلك سلخه عن سياقه اليهودي-المسيحي وخلع هوية جديدة عليه: «ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين» (3: 67، آل عمران). ويتحوّل هذا الإعلان لإقرار ذاتي على لسان إبراهيم الذي يقول داعيا وهو يبني الكعبة: «ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذُرِّيَّتِنا أمة مسلمة لك» (2: 128، البقرة). وذِكْر الذُّرِّيّة في دعاء إبراهيم يتحوّل إلى واقع قرآني جديد تعبّر عنه آية الحجّ التي تقول: «وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم» (22: 78، الحج). وفي هذا الواقع الجديد يغدو إبراهيم «أبا» للمسلمين ويسقط اصطفاء أهل الكتاب - يهودا ومسيحيين - ليمسي المسلمون هم الأمة المجتباة الجديدة.

وإن كان صراع محمد مع أهل الكتاب هو الصراع الكبير لتأكيد الهُوية المتميّزة والشاملة للدين الجديد، فإن صراعه مع المنافقين كان محليا وذا ظروف خاصة. كان المنافقون نتاجا لانتقال الإسلام من مرحلة الاستضعاف لمرحلة الهيمنة، إذ أنهم كانوا تلك الفئة التي آثرت النجاة من عنف دولة محمد بالتظاهر بالإسلام. وهذا واقع كان محمد يدركه تمام الإدراك وعبّرت عنه آية المُجادِلة التي تقول: «اتخذوا أيمانهم جُنَّةً فَصَدُّوا عن سبيل الله فلهم عذاب مهين» (58: 16).[88] والنفاق كفعل وقائي جعل محمدا يعيش واقعا يوميا وصفته آية

---

(87) حول هذه المسألة انظر معالجتنا في **نبوة محمد**، ص 257 – 259.

(88) يقول الطبري في تفسير عبارة «اتخذوا أيمانهم جُنَّةً»: «جعلوا حلفهم وأيمانهم جُنَّةً يَسْتَجِنُّون بها من القتل ويدفعون بها عن أنفسهم وأموالهم وذراريهم». وفي شرح عبارة «فَصَدُّوا عن سبيل الله» يقول: «وحكم الله وسبيله في أهل الكفر به من أهل الكتاب القتل أو أخذ الجزية، وفي عبدة الأوثان القتل، فالمنافقون يصدُّون المؤمنين عن سبيل الله بأيمانهم أنهم مؤمنون وأنهم منهم، فيحولون بذلك بينهم وبين قتلهم، ويمتنعون به مما يمتنع منه أهل الإيمان بالله.» (**تفسير الطبري**، ج 12، ص 24). وقد قُرئت كلمة «أيمانكم» أيضا «إيمانكم» بالكسر، أي اتخذوا الإيمان الذي أظهروه سِتْرا واقيا. (الزمخشري، **الكشّاف**، ج 6، ص 69)، وهذه القراءة في تقديرنا هي الأقرب لمعنى الآية. والآية تتكرّر في سورة المنافقون بتغيير في خاتمتها حيث نقرأ: «اتخذوا أيمانهم جُنَّةً فَصَدُّوا عن سبيل الله إنهم ساء ما كانوا يعملون» (63: 2). ونلاحظ أن

سورة المنافقون التي تقول: «إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون» (63: 1)، وهو واقع قلنا عنه إنه أدّى: «لإفراز وضع جديد له أعرافه وقواعده التي فرضت نفسها على محمد والمسلمين أيضا، وهو واقع من الممكن أن نصفه بواقع «نفاق عام». في ظلّ واقع النفاق العام هذا أصبح الكلّ، المنافقون والمسلمون، أسرى ظاهرة النفاق وقواعدها. ففي مقابل تظاهر المنافقين بقبول سلطة محمد وقبول الإسلام كان لابد لمحمد والمسلمين من الاعتراف الظاهري بإسلام المنافقين وعدم الاعتداء عليهم.»[89]

ويعكس القرآن المدني طيفَ مشاعر محمد تجاه المنافقين في مختلف مراحلها من دور العداء المعتدل لدور العداء التام. والعداء المعتدل تعكسه مثلا الآية التي تقول: «ليجزي الله الصادقين بصدقهم ويعذب المنافقين إن شاء أو يتوب عليهم إن الله كان غفورا رحيما» (33: 24، الأحزاب). ومن أخطر اللحظات في علاقة محمد بالمنافقين كانت تلك التي هدّد فيها القرآن بنقض التعاقد الضمني لواقع النفاق عندما قال: «لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا * ملعونين أينما ثُقِفوا أُخِذوا وقُتِّلوا تقتيلا» (33: 60 – 61، الأحزاب). إلا أن هذا لم يحدث، واستمرّ تعايش محمد المتوتّر مع المنافقين وإن تحوّل يأسه منهم إلى إدانة عبّرت عنها آيات طور العداء التام. وهكذا يجمع القرآن بينهم وبين الكفّار ويقول: «يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغْلُظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير» (9: 73، التوبة، 66: 9، التحريم). والإدانة تبلغ ذروتها في آية سورة النساء التي تعلن: «إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا» (4: 145). إلا أنه ورغم هذه الإدانة التي جعلت الكافر الصريح الكفر والذي حارب محمدا أفضل من المنافق الذي حارب في صفّه فإن واقع النفاق العام لم يتأثّر وظلّ متماسكا لأن المنافقين شكّلوا جزءا لا يتجزأ من نسيج الواقع الاجتماعي والسياسي للمدينة وما برحوا يشكّلون شريحة ذات وزن وسط الأنصار.[90]

ومن المناسب أن نقارن ما يقوله القرآن عن المنافقين بما يقوله عن المؤمنين عندما يجدون أنفسهم في وضع شبيه بوضع المنافقين، أي عندما يجدون أنفسهم في ظلّ سيطرة الكفّار وقهرهم. ماذا يفعل المؤمنون في هذه الحالة؟ تعالج آية مدنية هذه المسالة قائلة: «لا يتخذ

نَفَس الاعتدال في عبارة خاتمة آية المنافقون يقابله نَفَسٌ حادٌّ وقاسٍ في عبارة خاتمة آية المُجادِلة مما يجعلنا نرجّح أن آية المنافقون سابقة على آية المُجادِلة.

(89) **نبوة محمد،** ص 275.

(90) حول ظاهرة المنافقين وواقع النفاق العام انظر المرجع السابق، الفصل التاسع.

المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تَتَّقُوا منهم تُقاةً ويحذّركم اللهُ نفسَه وإلى الله المصير» (3: 28، النساء). وما يهمنا هنا هو عبارة «إلا أن تَتَّقُوا منهم تُقاة». عزا الأخباريون السبب الظرفي لهذه الآية لأخبار تتّصل بعلاقة المسلمين باليهود في المدينة إلا أن مثل هذه الأخبار لا تبدو مقنعة، وما نرجّحه هو أن هذه الآية تشير لوضع تلك الأقلية من المسلمين الذين ظلّوا في مكة ولم يهاجروا أو الذين أسلموا في أجزاء أخرى من الجزيرة العربية وظلوا يعيشون وسط أهلهم المشركين. إلا أن ما يهم ليس السبب الظرفي وإنما ما تبيحه العبارة. فرغم أن الآية تضع قاعدة عامة وهي نهي المؤمنين عن اتّخاذ الكافرين أولياء وأعوانا وأنصارا دون المؤمنين إلا أنها تقرّ في نفس الوقت بتلك الحالة الاستثنائية التي يجد المؤمنون فيها أنفسهم مضطرين لمسايرة الكفّار وتبيح لهم اجراء استثنائيا — إجراء «التُّقاة» (أو «التَّقِيَّة» في قراءة أخرى).[91] لم يختلف المفسرون في فهم عبارة «إلا أن تَتَّقُوا منهم تُقاة». وسنمثّل هنا بما قاله الطبري وما قاله علي ابن إبراهيم القُمِّي (ت أوائل القرن الرابع الهجري/القرن العاشر).

ينقل لنا الطبري حول طبيعة هذه التَّقِيَّة عدّة تفسيرات. وأعمّ هذه التفسيرات قول مجاهد من أنها «مصانعة في الدنيا ومخالقة».[92] أما ابن عباس فيقول: «التُّقاة التكلّم باللسان، وقلبه مطمئن بالإيمان.»[93] ويتّضح لنا من مقارنة الكلامين أن كلام مجاهد عن «المصانعة والمخالقة» يحمل معنى التكلّم باللسان علاوة على التظاهر بالعمل. وهكذا ظهر رأي يستبعد هذا التظاهر بالعمل عبّر عنه مثلا أبو العالية في قوله: «التَّقِيَّة باللسان وليس بالعمل».[94] ونجد عند عِكْرِمة تخصيصا يقول «ما لم يُهرِق دم مسلم، وما لم يستحلّ ماله»،[95] وهو قول يبيح ضمنيا العمل الظاهري طالما أنه لا يضر المسلمين ضررا مباشرا. وإن كان تخصيص عِكْرِمة على مستوى العمل، فإننا نجد عند قتادة تخصيصا على مستوى فهم إجراء التَّقِيَّة نفسه إذ يقصره على الكافر الذي بينه وبين المؤمن قرابة رَحِم.[96] ومن الواضح ضعف ما ذهب إليه قتادة، وهو ضعف أشار إليه الطبري في ردّه عليه أن التَّقِيَّة

---

(91) انظر الطبري، **تفسير الطبري**، ج 3، ص 229.

(92) المصدر السابق، ج 3، ص 228.

(93) المصدر السابق، ج 3، ص 228.

(94) المصدر السابق، ج 3، ص 228.

(95) المصدر السابق، ج 3، ص 228.

(96) المصدر السابق، ج 3، ص 228.

التي تذكرها الآية إنما هي تَقِيَّة عامة من الكفار وليس من فئة مخصوصة.[97]

وعندما ننظر لتفسير الآية عند علي بن إبراهيم القُمِّي فإننا نجده يقول: «فإن هذه الآية رُخْصَة، ظاهرُها خلافُ باطنها، يُدان بظاهرها ولا يُدان بباطنها إلا عند التقيّة، لأن التقية رُخْصَة للمؤمن أن يدين بدين الكافر، ويصلي بصلاته ويصوم بصيامه إذا اتّقاه في الظاهر، وفي الباطن يدين الله بخلاف ذلك.»[98] ولا شك أن هذه الآية وجدت صدى خاصا واستجابة عميقة في نفس القُمِّي تنعكس في مباشرة وصراحة وصفه لما تعنيه رخصة التَّقِيَّة من تنازلات عملية في حقّ صاحبها، وهو وصف تنبع تفاصيله في تقديرنا من واقع التَّقِيَّة الشيعية في ظل الهيمنة السنية أكثر مما تنبع من واقع المسلمين الذين عاشوا وسط المشركين على عهد محمد. ولكننا نجد أيضا من ناحية أخرى في وصفه وتضاعيفه انعكاسا لواقع تاريخي مبكّر آخر هو واقع المنافقين في ظل دولة المدينة.

وإن كانت مرحلة محمد في مكة قد تميّزت بالاضطهاد وضعف التأثير فإنها كانت أيضا مسالِمة مقارنة بمرحلة المدينة التي تميّزت بعنفها ودمويتها. وفي ظل انخراطه في معاركه العسكرية كان من الطبيعي لمحمد أن يفكّر في موته وتَبِعة ذلك على دعوته، وهو هاجس تعبّر عنه آية سورة آل عمران التي تقول: «وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قُتِل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزي الله الشاكرين» (3: 144). إلا أن تخوّف محمد لم يتحقّق وعاش ليرى لحظة الانتصار الذي ظلّ يحلم به وهي لحظة فتح مكة التي تصفها سورةُ مخاطبةٍ ذاتية قصيرة تشبه سور المرحلة المكية وتجيش بمشاعر الفرح والامتنان: «إذا جاء نصر الله والفتح * ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا * فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا» (110: 1–3، النصر). والوجه الآخر للحظة الانتصار العسكري هذه كان تلك اللحظة الأخرى عندما تلا محمد على المسلمين: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا» (5: 3، المائدة). ورغم أن الراجح أن آية سورة المائدة هذه لم تكن آخر آية إلا أنها لا تفقد قيمتها الخاصة في أنها آية الإعلان الرسمي والنهائي بأن محمدا قد أكمل مهمته وبلّغ رسالته.

5

مرت بنا أعلاه في معرض الحديث عن نسيان محمد آيةُ سورة البقرة التي تذكر النسخ والتي تقول: «ما ننسخ من آية أو نُنْسِها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء

(97) المصدر السابق، ج 3، ص 229.

(98) القُمِّي، **تفسير القُمِّي**، ج 1، ص 150.

قدير» (2: 106)، وهو وضع يصفه القرآن أيضا كتبديل في آية سورة النحل التي تقول: «وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون» (16: 101). ولقد عرّف النحّاس النسخ بقوله: «وأصله أن يكون الشيء حلالا إلى مدّة ثم يُنسخ فيُجعل حراما، أو يكون حراما فيُجعل حلالا، أو يكون محظورا فيُجعل مباحا، أو مباحا فيُجعل محظورا، يكون هذا في الأمر والنهي والحظر والإطلاق والإباحة والمنع.»[99]

ولقد أثارت ظاهرة النسخ مشكلة عويصة ذات طبيعة لاهوتية. فطالما آمن المسلمون أن القرآنَ كلامُ الله فإن السؤال الذي سيقفز في وجههم هو: كيف يغيّر اللهُ كلامَه، وخاصة وأن القرآن يؤكّد: «ما يُبَدّل القولُ **لَدَيَّ** ... » (29:50، ق)؟ وحسبما تخبرنا المصادر فإن اليهود كانوا أول من أثار هذه المشكة وأعطوها اسما وهو البَدَاء. والبَدَاء كما عرّفه النحّاس هو: «ترك ما عزم عليه، كقولك: أمضِ إلى فلان اليوم، ثم تقول: لا تمضِ إليه، فيبدو لك عن القول الأول، وهذا يلحق البشر لنقصانهم.»[100] وبتأثير مطعن البَدَاء هذا ظهر تيار وسط العلماء رفض النسخ وقال أصحابه: «لا يقع النسخ في قرآن يُتلى وينزل»، وأن الله لا «ينسخ شيئا بعد نزوله والعمل به.»[101] لقد لمس هؤلاء العلماء قوة حجّة البَدَاء إذ لا يعقل أن يبدّل الله حكمه بمعرفة ما كان خافيا عليه وكان من الطبيعي أن يجتهدوا لينفوا النسخ. إلا أن هذا الرأي ظل رأي أقلية ما لبثت أن اختفت عمليا من المسرح التفسيري لأن النسخ واقعٌ ماثلٌ في القرآن لا يمكن إنكاره.[102]

وفي تبرير النسخ قدّم البعض حجّة دينية خالصة وقالوا إن الله «نسخ القرآن من اللوح المحفوظ الذي هو أُمُّ الكتاب، فأنزله على نبيه، والنسخ لا يكون إلا من أصل.»[103] وهذا التبرير يستند في واقع الأمر على ما توحي به آية الرعد التي تقول: «يمحو الله ما يشاء ويُثْبِت وعنده أم الكتاب» (13: 39). وهكذا وحسب هذه النظرة فإن الناسخ والمنسوخ متجاوران وموجودان في حيّز اللوح المحفوظ من غير تراتبية زمانية تجعل المنسوخ سابقا للناسخ في وجوده وزمانه. إلا أن الطبيعة المجرّدة والإيمانية الخالصة لهذه الحجّة اصطدمت بالواقع

(99) النحاس، **الناسخ والمنسوخ**، ج 1، ص 428.

(100) المصدر السابق، ج 1، ص 442.

(101) الزركشي، **البرهان**، ج 2، ص 160.

(102) كان أبو مسلم الأصفهاني (ت 322 / 934) أشهر من رفض النسخ. ولقد قال عنه الجصّاص في معرِض الهجوم عليه: « ... فارتكب هذا الرجل في الآي المنسوخة والناسخة وفي أحكامها أمورا خرج بها عن أقاويل الأمة مع تعسف المعاني واستكراهها.» **أحكام القرآن**، ج 1، ص 71.

(103) المصدر السابق، ج 2، ص 160.

العملي والتاريخي للنسخ وكان لابد من إيجاد أساس عقلي مقبول له. وكان ابن الجوزي من الذين حرصوا على تقديم مثل هذا الدليل لتجويز النسخ، وكانت حجّته أن: «التكليف لا يخلو أن يكون موقوفا على مشيئة المكلِّف أو على مصلحة المكلَّف. فإن كان الأول، فلا يمتنع أن تكليف العباد عبادة في مدّة معلومة ثم يرفعها ويأمر بغيرها. وإن كان الثاني، فجائز أن تكون المصلحة للعباد في فعل عبادة زمان دون زمان ... »[104] والحجّة كما نرى تستند على فكرة التكليف المؤقت وصِحّته في زمنه المحدّد للمكلَّف والذي يتبعه رفع أو إلغاء التكليف بانقضاء مدّته. وما يقدّمه ابن الجوزي كأساس عقلي يثبت في واقع الأمر مبدأ البَدَاء بوصفه في نهاية الأمر ما يدفع عملية النسخ. دعنا ننظر لذلك على ضوء مثالين للنسخ يدلّ أولهما على الإلغاء والإبطال وثانيهما على التجاوز والتعديل.

يتعلّق مثالنا الأول بمسألة تغيير القِبْلة التي أشرنا في الفصل السابق لتغييرها بعد الهجرة من أورشليم/ القدس إلى مكة بسبب تفاقم العداوة بين محمد واليهود. ولقد نُسخت هذه الممارسة بثلاث آيات في البقرة. وأول هذه الآيات في ترتيب البقرة هي الآية 2: 144 التي تقول: «قد نرى تَقَلُّب وجهك في السماء فَلَنُولِّيَنَك قِبْلة ترضاها فَوَلِّ وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فَوَلُّوا وجوهكم شطره» ، وتليها الآية 2: 149 التي تقول: «ومن حيث خرجت فَوَلِّ وجهك شطر المسجد الحرام»، ثم الآية 2: 150 التي تقول: «ومن حيث خرجت فَوَلِّ وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فَوَلُّوا وجوهكم شطره».[105] وما يستوقف النظر في هذه الحالة المبكّرة للنسخ أنها لم تنسخ نصّا قرآنيا آخر وإنما فعلا ظلّ محمد يمارسه منذ بواكير دعوته وهو استقبال أورشليم/ القدس في صلاته. وفي ظل غياب نص منسوخ فقد كان من الطبيعي أن يثير العلماء مسألة عما إن كانت صلاة محمد في اتجاه أورشليم/ القدس بوحي إلهي أو باجتهاد منه. ولقد رُوي عن ابن عباس وابن جُرَيج قولهما إن هذه القِبُلة كانت بأمر قرآني أشارت له آية البقرة: «وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتّبع الرسول» (2: 143). إلا أن الحسن وعِكْرِمة وأبا العالية والربيع رفضوا هذا

(104) ابن الجوزي، **نواسخ القرآن**، ج 1، ص 112.

(105) نلاحظ أن النسخ الذي تعلنه الآية 2: 144 يتكرّر بتنوّع في الصياغة في الآيتين 2: 149 – 150. وفي تقديرنا أن هذا التنوّع في صياغة الآيات الثلاثة من مظاهر تضارب الذاكرة وأن لجنة زيد ربما قررت الاحتفاظ بكل الصيغ لأهمية الحدث وطبيعته الفاصلة. حول اتجاهات المفسرين لتبرير التكرار في هذه الآيات انظر الرازي، **التفسير الكبير**، ج 4، ص 151 – 153.

القول وقالوا إنها كانت برأي محمد واجتهاده.[106] إن ما نحن بإزائه هو نسخ بمعنى الإلغاء والإبطال، وهو من ذلك الضرب الذي يصفه الفقهاء بأنه نسخ السُّنّة المؤكّدة بالقرآن.

أما مثالنا الثاني فيتعلّق بنسخ يدلّ على التجاوز والتعديل. تقول الآيتان 8: 65-66 من الأنفال، وهما من آيات الجهاد: «يا أيها النبي حَرِّض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مئتين وإن يكن منكم مئة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون * الآن خَفَّف الله عنكم وعلم أن فيكم ضَعْفا فإن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين» (8: 65-66). وكما نرى فإن الآية الأولى في هذ الشَّذْرة قد نسختها الآية التالية. وعن سياق هاتين الآيتين يقول ابن عباس: «لما نزلت هذه الآية [أي الأولى] ثَقُلَت على المسلمين، وأعظموا أن يقاتل عشرون مئتين، ومئةٌ ألفا، فخفَّف الله عنهم، فنسخها بالآية الأخرى ... »[107] وفي قول آخر منسوب لابن عباس يكتسب مجموع السياق صبغة مختلفة إذ يقول إن غرض الآية الأولى: «لم يكن أمرا عزمه الله عليهم ولا أوجبه، ولكن كان تحريضا ووصية أمر الله بها نبيه، ثم خفّف عنهم ... »[108] والملاحظ أن الآية الأولى لا تجعل المسلم لعشرة من الكفّار فحسب وإنما تبيّن ما يبرر ذلك ويجعله ممكنا وهو أن الكفّار «قوم لا يفقهون».[109] إن النسخ في هذه الحالة لا يمكن تفسيره على ضوء ما يقوله ابن الجوزي وهو يتحدّث عن مصلحة العباد في فعل عبادة لمدة معلومة قبل رفعها. إن ما نحن بإزائه في هذه الحالة ليس بفعل تعبّدي وإنما توجيه عسكري بالثبات في وجه العدو. وما اتّضح حسبما يروي الأخباريون أن الآية الأولى واجهت معارضة ومقاومة لأن مطلبها في الأصل كان غير واقعي مما أدّى للتراجع الذي أتت به الآية الثانية بجعلها المسلم مقابل اثنين من الكفّار. ونسخ التجاوز والتعديل في هذه الشَّذْرة يرتبط بحالة بَدَاء نستشفّ سببها في عبارة: «وعلم أن فيكم ضَعْفا».[110]

(106) ابن الجوزي، **نواسخ القرآن**، ص 205 – 206. ظهر بين من حملوا رأي الاجتهاد تيارٌ نزع لتقييد هذا الاجتهاد ووضعه في إطار التبعية النبوية فقالوا إن «النبي ... كان يتّبع آثار الأنبياء قبله ... » النحاس، **الناسخ والمنسوخ**، ج 1، ص 460.

(107) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 6، ص 283.

(108) المصدر السابق، ج 6، ص 283.

(109) يقول الطبري في شرح العبارة القرآنية: «من أجل أن المشركين قوم يقاتلون على غير رجاء ثواب، ولا لطلب أجر ولا احتساب ... فهم لا يثبتون إذا صدقوا في اللقاء، خشية أن يقاتلوا فتذهب دنياهم.» المصدر السابق، ج 6، ص 282.

(110) لنموذج آخر من نماذج نسخ البَدَاء انظر كتابنا **نبوة محمد**، ص 154 – 155 والخبر

ويمكننا الحديث عن نوعين من النسخ: النسخ بمعناه الاصطلاحي وهو النسخ القرآني والنسخ بمعناه التجاوزي.

ولقد قسّم العلماء النسخ القرآني لثلاثة أنواع هي نسخ الحكم والتلاوة، ونسخ الحكم مع بقاء التلاوة، ونسخ التلاوة مع بقاء الحكم. والدليل على النوع الأول والثاني مستمدّ من مادة الذاكرة القرآنية، أي تلك الآيات التي يذكر الصحابة أنهم سمعوها ولكنها لم تدخل المُصحف العثماني. وما يهمنا هنا هو النوع الثاني. وللتمثيل على ذلك سنأخذ آية سورة النساء عن حكم المرأة الزانية والتي تقول: «واللاتي يَأتِين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمْسِكُوهُن في البيوت حتى يَتَوَفاهُن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا» (4: 15). وعقوبة حبس الزانية التي فرضتها هذه الآية ما لبثت أن نُسخت بعقوبة آية سورة النور التي تقول: «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة» (24: 2).

وعندما ننظر لآية سورة النساء التي استشهدنا بها ومجموع الآيات المنسوخة المتلوة فإننا نجد أن هذه الآيات تمثّل في داخل النصّ القرآني مجموعة متميّزة يمكن أن نطلق عليها اسم المجموعة الخامدة لأن القرآن أبطل أحكامها. كان واضحا للعلماء أن الآيات المنسوخة عاطلة عن القيمة الحقيقية خلا قيمتها التاريخية ولكنهم حرصوا على إسباغ قيمة دائمة عليها فأكّدوا على أن تلاوتها تُورِث ثوابا.

أما النسخ التجاوزي فهو نسخ من خارج القرآن يفرضه أو يتيحه تغيّرٌ ظرفي. وهو ينقسم لنوعين: نسخ وقع قبل انقفال النصّ، ونسخ وقع بعد انقفاله.

ومثال النوع الأول نجده في الأحكام المتعلقة بنساء المشركين اللائي كن يهربن إلى المسلمين ونساء المسلمين اللائي كن يهربن للمشركين، وهو وضع تعالجه الآيتان 60: 10–11 (المُمْتَحِنة). وفيما يتّصل بهذا الوضع وأحكامه من امتحان المشركات وترتيبات تعويض المشرك أو المسلم الذي تهرب زوجته منه يقول مكي ابن أبي طالب: «أُمِروا [أي المسلمون] بذلك كله وفُرِض عليهم لسبب المهادنة التي كانت بين النبي ... وبين قريش في سنة ستٍ في غزوة الحديبية، إذ صدُّوه عن البيت، فلما ذهبت المهادنة وزال وقتها سقط العملُ بذلك كله، وبقي اللفظ متلوّا ثابتا في المصحف».[111] وما نراه هنا هو أن الظرف التاريخي قد أدّى لتجاوز النصّ القرآني الذي بَطَل تلقائيا من غير أن يكون هناك نصّ ناسخ.

المتعلّق بآيتَي المجادِلة 58: 12 – 13.

(111) مكي بن أبي طالب، **الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه**، ص 68.

ومثال النوع الثاني يتعلّق بمؤسسة «تأليف القلوب» التي أشرنا لها أعلاه والتي استندت على آية الصدقات التي تقول: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمُؤَّلَفة قلوبهم ... » (9: 60، التوبة). ولقد استمرت عطية المؤلفة قلوبهم طيلة فترة محمد، إلا أن المسلمين اختلفوا في استمرارها بعده. رأى البعض أن المُؤَّلَفة قلوبهم في كل زمان وأن حقّهم في الصدقات ثابت، ورأى آخرون أن زمانهم قد انقضى. ومن أقوال الفريق الأخير نقرأ قول عامر الشعبي: «إنما كانت المُؤَّلَفة قلوبهم على عهد النبي ... فلما ولي أبو بكر ... انقطعت الرِّشَى».[112] وهو قول كما نرى يؤكّد إسقاط أبي بكر لحقّ المُؤَّلَفة عقب موت محمد مباشرة. إلا أن آخرين ينسبون هذا الإلغاء لعمر إذ يروي حَبَّان بن أبي جَبَلة أن عُيَيْنة بن حِصْن أتي عمرَ ليُعطَى من مال المُؤَّلَفة فتلا عليه «الحقّ من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفُر» (18: 29، الكهف). ويضيف حَبَّان: «أي ليس اليوم مُؤَّلَفة.»[113] وكون عمر هو من اتخذ القرار الفاصل بشأن المُؤَّلَفة هو الأرجح لأن الظروف الحرجة لفترة أبي بكر لم تكن تسمح له باستعداء شريحة مؤثِرة كالمُؤَّلَفة.

إن إبطال عمر لحكم آية سورة التوبة بشأن حقّ المؤلفة في الصدقة كان عمليا فعل نسخ أعلن بموجبه سقوط فعالية الحكم منذ لحظته تلك. وهذا النسخ الذي أعمله عمر هو نسخُ تجاوزٍ أيضا أتاحه ظرفٌ خارجي إلا أنه يختلف عن نسخ التجاوز الذي رأيناه في حالة أحكام آيتَي سورة المُمْتَحِنة في أنه وقع بعد انقفال النصّ القرآني.

ونسخ التجاوز بلغ مداه في عصرنا الحديث بإلغاء الرِّقّ. وبذا أصبحت كل الآيات التي تشير لأحكامٍ تشمل الأرقاء (أو مِلْك اليمين بالتعبير القرآني) منسوخة فعليا وخامدة بحكم إلغاء المؤسسة.[114] وإن كان نسخ التجاوز الذي أعمله عمر قد تمّ في إطار الصراع بين المسلمين حول فهم القرآن ومقاصده، فإن نسخ التجاوز الذي تمّ في حالة الرِّقّ قد

---

(112) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 6، ص 400. الرُّشى أو الرِّشى جمع رَشْوة (أو رُشْوة أو رِشْوَة) وقد عرّفها ابن الأثير بأنها الوُصْلَة إلى الحاجة بالمصانعة. انظر تحت مادة «رشا» في **لسان العرب**.

(113) المصدر السابق، ج 6، ص 400.

(114) رغم إلغاء الرق وعدم قانونيته في كل البلاد المسلمة إلا أن هذا الواقع لا ينعكس على كتب الفقه الإسلامي المعاصرة لأن الشريعة لا تحرّم الرِّقّ، ولهذا نجد هذه الكتب تحوي كل ما حوته كتب المتقدمين من أحكام الرقيق وكأن الرِّقّ واقعٌ معاشٌ في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. وهكذا فإن المصنفات الحديثة في الفقه عندما تأتي لصلاة الجمعة مثلا تذكر الحرية كشرط من شروطها وأنها لا تجب على مُسْتَرَقّ. انظر مثلا الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، ج 2، ص 266.

فُرِض على مسلمي العصر الحديث من خارج المرجعية القرآنية والشريعة (مثلما فُرض على يهود ومسيحيي العصر الحديث من خارج المرجعية التوراتية وشريعتها).

وهكذا أفضى واقع النسخ لنتيجة منظورة وأخرى غير منظورة. النتيجة الأولى هي وجود مجموعة من الآيات الخامدة في جسم النصّ القرآني. أما النتيجة الثانية فهي أن أحكام القرآن نفسه أضحت موضوعا للنسخ عندما نشأت الظروف الخارجية التي أتاحت ذلك أو فرضته.

6

رأينا أن المستويين السابقين للقرآن المكي في مقابلة المدني والقرآن الناسخ في مقابلة المنسوخ استندا على البعد المكاني والزماني وأن الخلافات حولهما نبعت بالتالي من دور هذين البعدين. بيد أن القرآن يحمل مستوى آخر تتحدّث عنه آية سورة آل عمران التي تقول: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنّ أمُّ الكتاب وأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فأما الذين في قلوبهم زَيْغٌ فَيَتَّبِعون ما تَشابَهَ منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا اللهُ والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلٌّ من عند ربنا وما يذَّكَّر إلا أولوا الألباب» (3: 7). إن المستويين اللذين تذكرهما الآية، مستوى القرآن المُحْكم والمتشابه، يشيران لانقسام داخل النصّ يتعلّق بمعانيه، مما يعرّض المؤمن لخطر الانزلاق التفسيري في علاقته بالقرآن. والآية تقف في معارضة آيتين أخريين هما آية سورة هود التي تقول: «الر كتاب أُحكمت آياته ثم فُصِّلَت من لدن حكيم خبير» (11: 1)، وآية سورة الزُّمَر التي تقول: «الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني» (39: 23). وهكذا، وعلى ضوء هذه الآيات فإن القرآن قدّم لنفسه صورة متضاربة من أنه مُحْكَم كلّه ومتشابه كلّه وجامعٌ لِسِمَتَي المُحْكم والمتشابه في نفس الوقت، الأمر الذي أثار بلبلة تفسيرية جسيمة لم يجد العلماء لها مخرجا.

ستقتصر معالجتنا هنا على آية سورة آل عمران. دعنا في البداية نظر لمبنى الآية. إن الآية تقسّم مجموع آيات الكتاب لمجموعتين: الآيات المُحْكمات والآيات المتشابهات. والآية لا تُعَرِّف معنى المُحْكم والمتشابه ولكنها تميّز بين المجموعتين إذ تصف المجموعة الأولى بأنها «أُمّ الكتاب». هذا يعني وجود تراتبية ضمنية تحتلّ بموجبها الآيات المُحْكمات مكانة أعلى من الآيات المتشابهات. وبإزاء سائر آيات القرآن تقدّم الآية مجموع المخاطبين بالقرآن، وهم ينقسمون بدورهم لمجموعتين: مجموعة «الذين في قلوبهم زيغ» ومجموعة «الراسخون في العلم». وباكتمال هذه العناصر الأربعة تنكشف لنا علاقتان بمجموع القرآن. فهناك من ناحية علاقة «الذين في قلوبهم زيغ» والآيات المتشابهات، والذين يحفز انجذابهم لهذه الآيات مبتغيان: مبتغى الفتنة ومبتغى التأويل. وهناك من ناحية أخرى علاقة «الراسخون في

العلم» بمجموع آيات الكتاب وهي علاقة يطبعها الإيمان.

ولقد ثارت مشكلة بصدد عبارة «وما يعلم تأويله إلا اللهُ والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلٌّ من عند ربنا» — هل القارىء بإزاء عبارتين تنتهي الأولى عند «وما يعلم تأويله إلا اللهُ» ثم يستأنف عبارة «والراسخون في العلم» باعتبار أن الواوَ واوُ ابتداء؟ أم هل هاتان العبارتان موصولتان فيقرأ «وما يعلم تأويله إلا اللهُ والراسخون في العلم» باعتبار أن الواوَ واوُ عطف؟ وحسب القراءة الأولى فإن المتشابه لا يعلمه إلا الله، بينما أن القراءة الثانية تجعل العلم بالمتشابه متاحا أيضا للراسخين في العلم. ولَبْس العبارة هذا غير موجود في قراءة أُبَيّ حيث يقرأ: «ويقول الراسخون»، أو قراءة ابن مسعود حيث يقرأ: «إن تأويله إلا عند الله، والراسخون في العلم يقولون».(115)

ورغم أن القول الأول، أي القول بأن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله، أمسى هو الموقف السائد إلا أن ذلك لم يؤثر على المشروع التفسيري البتة ولم يَحُل دون الخوض في مسائل المُحْكم والمتشابه.

وتقدّم لنا مادة الطبري خمسة أقوال في معنى المتشابه. القول الأول لا يخرج عن منطقة مألوفة هي منطقة الناسخ والمنسوخ، إذ يذهب أن المُحْكمات هن الآيات «المعمول بهن، وهن الناسخات» وأن المتشابهات هن الآيات «المتروك العمل بهن، المنسوخات.»(116) ومثلما أن القول الأول ذو طبيعة فقهية فإن القول الثاني ينطلق من أرضية فقهية خالصة إذ يذهب أن المُحْكمات هن ما في القرآن من حلال وحرام وأن ما سوى ذلك فهو متشابه.(117) أما القول الثالث فقد ركّز نظره على قصص الأمم ورسلهم في القرآن وتفاصيل هذه القصص وأنماط تكرارها وذهب أن المتشابه «هو ما اشتبهت الألفاظ به من قصصهم عند التكرير في السور، بقصّه باتفاق الألفاظ واختلاف المعاني، وبقصّه باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني.»(118) والقولان الرابع والخامس يتصلان بالمشروع التفسيري ومداه. فالقول الرابع يرى أن المُحْكمات هن «ما لا يحتمل من التأويل غير وجه واحد» وأن المتشابه من الآيات هو «ما احتمل من التأويل أوجها.»(119) أما القول الخامس فإنه يجعل المتشابه معادلا لما يمكن أن يوصف بجهل المفسّر الضروري ويذهب أن المُحْكم هو «ما عرف العلماء تأويله،

(115) الفراء، **معاني القرآن**، ج 1، ص 191.

(116) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 3، 172.

(117) المصدر السابق، ج 3، ص 174.

(118) المصدر السابق، ج 3، ص 174.

(119) المصدر السابق، ج 3، ص 174.

وفهموا معناه وتفسيره» وأن المتشابه هو «ما لم يكن لأحد إلى علمه من سبيل، مما استأثر الله بعلمه ... وذلك نحو الخبر عن وقت مخرج عيسى، ووقت طلوع الشمس من مغربها، وقيام الساعة، وفناء الدنيا، وما أشبه ذلك ... »[120]

هذه الآراء المتضاربة مثال على البلبلة التفسيرية التي أشرنا لها أعلاه. وفي ظلّ هذا الوضع أصبح التفريق بين المُحْكم والمتشابه سلاحا ماضيا في الحرب المذهبية التي استعرّت بين الفرق عندما ظهرت ونشِطت، وهو واقع لخّصه الرازي بقوله إن «كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة، فالمعتزلي يقول قوله: «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» محكم، وقوله: «وما تشاؤن إلا أن يشاء الله رب العالمين» متشابه، والسني يقلب الأمر في ذلك ... »[121]

ولقد ثار سؤال أولي وهام كان لابد للعلماء من الرد عليه وهو: إن كانت غاية القرآن هي البيان فلماذا احتوى على آيات اشتباه؟ قال القاضي عبد الجبار، في ردّه على هذه المسألة: «[إن] ذلك ربما يكون أصلح وأقوى في المعرفة وفي رغبة كل الناس في النظر في القرآن إذا طلبوا آية تدل على قولهم ويكون أقرب إذا اشتبه إلى النظر بالعقل ومراجعة العلماء وهذا يجوز أن يعرف المدرس أنه إذا ألقى المسألة إلى المتعلم من دون جواب يكون أصلح ليتكل على نفسه وغيره.»[122] وكما نرى فإن هذه الرؤية تفترض اعتماد الناظر على نظره للوصول

(120) المصدر السابق، ج 3، ص 175. ويلحق بالقول الأخير الحروفُ المقطعة التي في أوائل بعض السور نحو «الم» و«المص»، إلخ. ورغم ما أحيطت به هذه الحروف من قداسة وسرّية عبّر عنها خير تعبير قول عامر الشعبي «إن لكل كتاب سرّا، وإن سرّ هذا القرآن فواتح السور». (السيوطي، **الاتقان**، ج 2، ص 104). إلا أن ذلك لم يصُدّ البعض من إغراء نزع غطاء سرّها والخوض في تفسيرها. وهكذا نُسب لابن عباس قوله إن «الم» و«طسم» و«ص» وأشباهها «قسم أقسم الله به وهو من أسماء الله»، مما يؤسس لقول عام من أن الحروف المقطّعة «برمتها أسماء الله».(المصدر السابق، ج 2، ص 18). وعلاوة على ذلك كانت هناك اجتهادات تفسيرية محدّدة، وهكذا قيل في تفسير «المص» إن معناها المُصوِّر، وفي تفسير «الر» إن معناها أنا الله أعلم وأرفع. ونُسِب لابن عباس مرة ولابن مسعود وبعض الصحابة مرة أخرى في معنى «كهيعص» أن الكاف من الملك والهاء من الله والياء والعين من العزيز والصاد من المُصَوِّر. واختار محمد بن كعب أن تكون الصاد من الصمد. (المصدر السابق، ج 2، ص 18).

(121) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 7، ص 182.

(122) عبد الجبار، **تنزيه القرآن**، ص 51.

لـ «حقيقته» ثم النظر بعد ذلك في القرآن ليجد ما يدعم ما يدّعيه. والرازي ينبري أيضا للدفاع عن المتشابهات وتبريرها. وفي دفاعه عن «فوائد المتشابهات» يبدأ بأن يجعلها وسيلة من وسائل اكتساب الثواب قائلا «[إنه] متى كانت المتشابهات موجودة، كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب.»[123] ويعبّر الرازي عن رأي شبيه برأي عبد الجبار فيما يتّصل بالنظر المذهبي وحاجته للقرآن ويقول: «لو كان القرآن محكما بالكلية لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد، وكان تصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك مما ينفّر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه، فالانتفاع به إنما حصل لما كان مشتملا على المحكم وعلى المتشابه، فعندئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوّي مذهبه ويؤثر مقالته ... »[124]

إلا أن الحجّة التي يقدّمها الرازي باعتبارها أقوى الحجج للدفاع عن فوائد المتشابهات لا علاقة لها بالمستوى الرفيع لأهل النظر وتأملاتهم والتماسهم للحق وانشغالهم بتعضيد مذاهبهم بدليل القرآن وإنما تتعلّق بالعوام ومحدودية فهمهم. وهي حجّة يبسطها قائلا: «[إن] القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق ... فكان الأصلح أن يُخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه، ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح. فالقِسْم الأول وهو الذي يُخاطبون به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات، والقِسْم الثاني وهو الذي يُكشف لهم في آخر الأمر هو المحكمات ... »[125] وهكذا وبهذا الفهم فإن المتشابهات تنازل إلهي عن «الحق الصريح» لمستوى أوهام وخيالات العوام المخلوطة بشيء من الحق بغية إخراجهم إخراجا متدرجا من عالم المتشابهات لعالم المحكمات.

إن ما رأيناه أعلاه هو المحاولة الجادة لعبد الجبار والرازي لمواجهة مشكلة المتشابهات والخروج من الوهدة التفسيرية لآية آل عمران. فالآية تقرر احتواء القرآن على المتشابهات إلا أنها تقرر في نفس الوقت أن هذه المتشابهات لا يتّبعها إلا أصحاب الزيغ مما ينزع عن قسم من القرآن صفة الهداية. وفي مواجهة المشكلة فإن عبد الجبار (المعتزلي) والرازي (المعادي للمعتزلة) لا يجدان الحل بالالتجاء للقرآن نفسه وإنما بالالتجاء للعقل. إلا أن هذا الاتفاق على العقلي لا يفضي لاتساق في فهمهما ونتائجهما، إذ أن مُحْكَم عبد الجبار هو متشابه الرازي ومُحْكَم الرازي هو متشابه عبد الجبار.

---

(123) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 7، ص 185.

(124) المصدر السابق، ج 7، ص 185.

(125) المصدر السابق، ج 7، ص 186.

لقد كان القرآن هو إنجاز محمد الباقي وكان جمعه من أعظم إنجازات الدولة الإسلامية التي ذهبت ولكن بقي القرآن نواة صلبة لعقيدة المسلمين وهُويتهم.[126] ولقد بذل المسلمون في الماضي والحاضر وقتا كثيرا وجهدا بالغا ومتواصلا ركّزوا فيه على قشرة النواة من خلال نظرية الإعجاز اللغوي للقرآن، وهم إلى حدّ معذورون في ذلك لأن همّهم هذا يجد سنده في القرآن. ويقينا فإن لغة أي نص ذات أهمية أولية وبالغة، إلا أننا لن نتعامل مع لغة القرآن من زاوية ما يُوصف بالإعجاز ولكن من زاوية دورها الوظيفي كناقلة لعالم مواضيع القرآن وأفكاره وتصوراته أو ما يمكن أن يُوصف برؤيته الكونية — وهذه الرؤية هي ما سيتجّه إليه نظرنا فيما يلي من فصول هذا الكتاب.

(126) يلخّص نصر حامد أبو زيد هذا الواقع قائلا: «وإذا صحّ لنا بكثير من التبسيط أن نختزل الحضارة في بعد واحد من أبعادها لصحّ لنا أن نقول إن الحضارة المصرية القديمة هي حضارة «ما بعد الموت»، وإن الحضارة اليونانية هي حضارة «العقل»، أما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة «النص».» **مفهوم النص**، ص 9.

الثالوث

4

الإلـه

1

قدّم محمدٌ القرآنَ منذ أول آية تلاها باعتباره «كلام الله».[1] وبصرف النظر عن طبيعة تفاعل من استمعوا للقرآن من معاصريه فإنهم جميعا كانوا يدركون مدلول كلمة «الله». وأصل الكلمة هو كلمة «إلاه» وقد دخلت عليها ألف ولام التعريف فأصبحت «الـ إلاه»[2] لتكتسب الكلمة المُعرَّفة

(1) رغم أننا لا نعرف الكثير عن تاريخ الفترة المبكّرة في حياة محمد إلا أن هذا الافتراض معقول إذ أن نبوة محمد تتطلّب أن يقدّم لأصحابه ما يتلوه عليهم من قرآن باعتباره «كلام الله». إلا أن ما لا نعرفه عن هذا الفترة المبكرة هو طبيعة تصورّهم لمصدر التعبير اللغوي وعما إن كان من الإله أو المَلَك أو محمد، مع تغليبنا للاحتمال الثاني أو الثالث لأن الاحتمال الأول يحمل درجة أعلى من التأكيد على خصوصية القرآن وهي درجة نرجّح أن خلعها على القرآن ربما أخذ فترة أطول. وميلُنا أن مفهوم النبي في المرحلة المبكرة لم ينفصل في أذهان المؤمنين الأوائل كل الانفصال عن بعض سمات مفهوم الكاهن.

(2) يقول صاحب **لسان العرب** تحت مادة «أله»: «وروى المنذري عن أبي الهيثم أنه سأله عن اشتقاق اسم الله تعالى في اللغة، فقال: «كان حقه إلاهٌ، أُدخلت الألف واللام تعريفا، فقيل أَلإلاهُ، ثم حذفت العرب الهمزة استثقالا لها، فلما تركوا

وظيفة الاسم العلم، وهو اسم علم كان معروفا لدى العرب وجزءا من صورتهم الدينية عن العالم.(3)

ولفظة الله حملت خاصيتين لهما مدلولهما الهام. فمن ناحية، دلّت على اسم إله التوحيد، إلا أن تركيبها لم ينفك يضمر الذاكرة الوثنية — فالله هو الـ «إله» في مقابل ومعارضة باقي الآلهة. وهكذا، ورغم أن القرآن قدّم الله باعتباره الإله الأوحد الذي لا إله غيره، إلا أن اسمه حمل صدى صورته القديمة باعتباره «كبير الآلهة» أو «إله الآلهة».(4) ومن ناحية أخرى أكّدت اللفظةُ الطبيعةَ الذكورية لإله التوحيد، إذ أن «الـ إله» اسم مذكّر ومقابل لـ «الـ لات» التي يذكرها القرآن في سورة النجم قائلا: «أفرأيتم اللَّات والعُزَّى * ومَناة

الهمزة حوَّلوا كسرتها في اللام التي هي لام التعريف، وذهبت الهمزة أصلا فقالوا أَلِلاهٌ، فحرّكوا لام التعريف التي لا تكون إلا ساكنة، ثم التقى لامان متحركتان فأدغموا الأولى في الثانية فقالوا الله ... » ويقول الزمخشري: «والله أصله الإله ... فحذفت الهمزة وعوّض منها حرف التعريف ... والإله من أسماء الأجناس، كالرجل والفرس، اسم يقع على كل معبود بحق أو باطل، ثم غلب على المعبود بحق ... وأما الله بحذف الهمزة فمختص بالمعبود بالحق، لم يطلق على غيره ... فإن قلت أاسم هو أم صفة؟ قلت بل اسم غير صفة، ألا تراك تصفه ولا تصف به، لا تقول شيء إله، كما لا تقول شيء رجل» (**الكشّاف**، ج 1، ص 107 – 108). وقد ذكر الرازي الاختلاف حول أصل لفظة الله وكيف أن البعض قالوا إنها ليست عربية بل هي عبرية. (**التفسير الكبير**، ج 1، ص 35). حول الأصل السامي المحتمل للكلمة انظر تحت مادة «الله» في

Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an,* pp. 66 – 67.

وحول الأصل العبري المحتمل انظر تحت مادة «אלה» في

The Brown-Driver-Briggs, *Hebrew and English Lexicon*

(3) نقرأ في القرآن في معرِض المساجلة بين محمد والمشركين: «ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض وسَخَّر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون» (29: 61، العنكبوت). وحول تفرّد الله باسمه العلم نقرأ في مريم: «ربُّ السماوات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سَمِيًّا» (19: 65). وفي تفسير العبارة الأخيرة يقول الزمخشري: «أي لم يُسمّ شيء بالله قط، وكانوا يقولون لأصنامهم آلهة، والعُزَّى إله وأما الذي عوض فيه الألف واللام من الهمزة فمخصوص به المعبود الحقّ غير مشارك فيه.» **الكشّاف**، ج 4، ص 38.

(4) في سفر دانيال يُوصف إله بني إسرائيل بأنه «إله الآلهة» (11: 36) (אֵל אֵלִים، أيل أيلِيم).

الثالثة الأخرى» (53: 19 – 20).[5] وبذا يمكننا القول إن الله كاسم يستبطن تأكيدين ونفيين في نفس الوقت: تأكيدا على توحيد الإله لا ينفصل عن نفي الشرك، وتأكيدا على الطبيعة الذكورية للإله لا ينفصل عن نفي الطبيعة الأُنثوية.

وعلاوة على هاتين الخاصيتين المتعلقتين بالاسم اتّسم إله القرآن بسمتين رئيسيتين تعلّقتا بـ «تاريخه» و«وظيفته»، إذ أنه كان انبعاثا وامتدادا لإله التوراة، وأنه كان أيضا تحقيقا لشروط ومتطلبات نبوة محمد. وبين هاتين السمتين فإن السمة الثانية هي السمة الأصل لأن وعي محمد هو الذي تفاعل مع الواقع التوراتي وهو الذي أنتج وصاغ الرؤية القرآنية.

قلنا في الفصل الثاني إن الصوت القرآني في مجموعه هو صوت محمد على مستوى الإنشاء رغم أنه يعبّر عن نفسه أسلوبيا عبر صوت إلهي وصوت نبوي وصوت مُخْتَلَط. وقلنا أعلاه إن محمدا قدّم القرآن باعتباره «كلام الله»، وهذا يعني أن محمدا قدّم صورة لإله مُشَخْصَن متكلِّم،[6] وأن القرآن هو المظهر الملموس لصفة الكلام الإلهي الذي نقلته نبوته.

واللحظة العليا في الكلام الإلهي هي اللحظة التي يتحدّث فيها الإله مستخدما ضمير المتكلم المفرد «أنا» مقترنا باسمه العلم. وهذه اللحظة لا ترد في القرآن إلا ثلاث مرات في مَعْرِض حكاية تكلّم الإله مع موسى، وهي آية «إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري» (20: 14، طه)، وآية «يا موسى إنه أنا الله العزيز الحكيم» (27: 9، النمل)، وآية: «فلما أتاها نودي من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إني أنا الله رب العالمين» (28: 30، القصص). أما فيما عدا ذلك فإن الصوت الإلهي يستخدم

(5) يقول الطبري عن لفظة اللاّت «وهي من الله ألحقت فيه التاء فأُنِّثت»، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 519.

(6) يعكس القرآن في الكثير من آياته هذه الصورة للإله المُشَخْصَن المتكلِّم. وهكذا نقرأ عن الكلام المباشر كنمط من أنماط الرسالة: «تلك الرسل فضَّلنا بعضهم على بعض منهم من كلَّم اللهُ ورفع بعضهم درجات» (2: 253، البقرة)، وهو نمط يؤكّده القرآن تأكيدا خاصا في حالة موسى: «وكلَّم اللهُ موسى تكليما» (4: 164، النساء). والكلام الإلهي المباشر في القرآن لا يقتصر على الرسل وإنما يمتدّ ليشمل الشيطان والكفار. وهكذا نقرأ مثلا في سورة الأعراف: «قال اخرج منها مذؤوما مدحورا لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين» (7: 18)، ونقرأ مثلا في سورة المؤمنون قول أصحاب النار: «ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون» ورد الإله عليهم: «قال اخْسَأوا فيها ولا تُكَلِّمُونِ» (23: 107 – 108).

الضمير «أنا» مع اسم الجنس («إله» أو «رب»)، وهكذا نقرأ « ... أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون» (16: 2، النحل)، ونقرأ: « ... وأنا ربكم فاعبدون» (21: 92، الأنبياء)، ونقرأ: « ... وأنا ربكم فاتقون» (23: 52، المؤمنون).[7] وفي سورة الأنبياء ترد عبارة «أنا» الإلهية في آية تخاطب محمدا إلا أنها ترد كعبارة خبرية: «وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون» (21: 25، الأنبياء). ونقرأ في سورة الحِجر: «نبئ عبادي أني أنا الغفور الرحيم» (15: 49)، وهي كما نرى آية تخاطب محمدا ليقوم بدوره النبوي وينقل الكلام الإلهي. وما نلاحظه في هذه الآية أن الصوت الإلهي لا يشير لنفسه عبر اسم الجنس كما هو الحال في الآيات السابقة وإنما عبر صفاته.

وعندما نأتي لصورة الإله في القرآن فإننا نجده يرسم ملامحها عبر صفاته وأفعاله. ولأن القرآن ليس بنصّ فلسفي فإنه لا يقدِّم لنا تعريفات للألفاظ التي يستخدمها في وصف الإله وإنما يعلّق إدراك هذه الألفاظ على مدلولاتها العامة والمألوفة المتّفق عليها في مجتمع المتلقِّين الأوائل للنصّ.

وعند تحليل هذه الصفات يمكننا التمييز بين مراتب مختلفة، إلا أن أعلى الصفات رتبة في تقديرنا هي: الحيّ، الواحد، الخالق. إن القرآن لم ينشغل بإثبات صفة «الوجود» لله لأن مواجهة محمد لم تكن أصلا مع منكرين لوجوده، إلا أنه أكّد على إثبات صفة «الحيّ» لله (مثلا 2: 255، البقرة). وبينما أن وصف الإله بأنه «حي» هو على المستوى المباشر نفيٌ للصفة العكسية، أي صفة «ميِّت»، فهو أيضا إثباتٌ على مستوى آخر لصفة الوجود. وتتلو صفة «الحيّ» في الأهمية صفة «الواحد»، وهي صفة حاسمة يؤكّد عليها القرآن دوما وتمثّل عمود مساجلته مع المشركين وتعبّر عنها آيات مثل: «قل إنما يوحى إليَّ أنما إلهكم إله واحد» (21: 108، الأنبياء). وما نلاحظه في صِفَتَي «الحيّ» و«الواحد» أنهما صفتان ذاتيتان بمعنى أنهما تتعلقان بالإله تعلّقا لا يخرجهما عن محيط الذات. وعندما نأتي لصفة «الخالق»، والتي ترد في آية مثل: «هو الله الخالق البارئ المُصَوِّر» (59: 24، الحشر)، فإننا نلاحظ اختلافها عن الصفتين السابقتين في أنها ليست ذاتية لأنها تقتضي «مخلوقا»، مما يجعلها تعبّر عن

(7) وهذا هو السبب الذي يجعلنا نستبعد في حالة مخاطبة موسى آية طه التي تقول: «إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طُوىً» (20: 12) ولا نعتبرها مندرجة في اللحظة العليا للكلام الإلهي.

فعل يُخْرِجها من محيط الذات. وصفتا «الواحد» و«الخالق» تتداخلان في آية الأنبياء التي تقول: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» (21: 22).(8)

وهذه الصفات الثلاثة ينتظمها منطق داخلي يبرّر أولويتها وتراتبيتها. وعندما ننعم النظر نجد أننا في واقع الأمر بإزاء رباطين منطقيين: رباط عام وآخر خاص. والرباط العام ينتظم صفتين فقط: «الحيّ» و«الخالق». وحسب منطق الرباط العام فإن صفة «الخالق» متأخرة وجوديا إذ لابد للكائن الخالق أن يتّصف بدءا بصفة الوجود أو «الحيّ». أما الرباط الخاص فإنه يضيف صفة «الواحد» لهذا الكائن الحيّ الخالق. والمنطق هنا منطق توحيدي ينطلق من معارضة المنطق التعددي للوثنية. وهكذا يصبح التصوّر القرآني تصوّرا لإله حيّ واحد يقوم بخلق الكون في معارضة تصور وثني يتّهم القرآن آلهته العديدة بعدم القدرة على الخلق كما نقرأ مثلا في الآية السجالية لسورة يونس التي تقول: «قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده فأنى تؤفكون» (10: 34).

ولم تحفظ لنا المصادر العربية القديمة أسطورة خلق.(9) ولقد صنّف الشهرستاني عرب ما قبل الإسلام ثلاثة أصناف بصدد الخلق والبعث (الذي لا ينفصل في التصوّر الإسلامي عن الخلق). وأول صَنْف هم الماديون أو الدهريون الذين «أنكروا الخالق والبعث والإعادة، وقالوا بالطبع المحيى، والدهر المفني، وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد: 'وقالوا ما هي

---

(8) الإشارة في لفظة «لفسدتا» للسموات والأرض وهي إشارة يقول الطبري في تفسيرها «لفسد أهل السموات والأرض». **تفسير الطبري**، ج 9، ص 15.

(9) يقول جواد علي عن ذلك: «ومعارفنا عن الأساطير العربية الدينية قليلة جدا. وهذا مما حمل بعض المستشرقين على القول بأن العرب لم تكن لهم أساطير دينية عن آلهتهم، كما كان عند غيرهم من الأمم كاليونان والرومان والفرس وعند بقية الآريين، بل حتى عند بعض الشعوب السامية الأخرى مثل البابليين. وفي رأيي أننا لا نستطيع أن نجزم في مثل هذه الأمور، لأن أحكامنا عن اليونان والرومان والبابليين إنما استنبطناها من نصوص ومؤلفات وصلت إلينا. أما العرب الجاهليون، فلم يصل إلينا منهم حتى الآن نصٌّ ما في هذا الموضوع، يمكننا من الحكم بعدم وجود الأساطير الدينية عند العرب الوثنيين.» (**المفصَّل**، ج 6، ص 19). ورغم السلامة المنطقية للحجّة القائلة إن عدم وصول الأساطير لنا لا يعني عدم وجودها (وهي حجّة تنطبق على كل المجتمعات التي لم تصلنا أساطيرها)، إلا أن الاحتمال غير كبير في حالة العرب أن لا تصلنا مثلا أسطورة الخلق عندهم لأنها كانت ستصبح جزءا من الذاكرة الحيّة للمجتمع وكانت في الغالب الأرجح ستدخل مجال الذاكرة القرآنية أو الإسلامية في مساجلات الدين الجديد مع الوثنيين.

إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا)، إشارة إلى الطبائع المحسوسة في العالم السفلي، وقصرا للحياة والموت على تركّبها وتحلّلها. فالجامع هو الطبع، والمهلك هو الدهر: (وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون) [45: 24، الجاثية] ... »[10] ومن الواضح أن نظرة مثل هذه لن تنتج أسطورة من أي نوع. والصَّنْف الثاني هم من «أقرّوا بالخالق وابتداء الخلق والإبداع، وأنكروا البعث والإعادة.» أما الصَّنْف الثالث، وهم الأغلبية، فقد «أقرّوا بالخالق وابتداء الخلق ونوع من الإعادة، وأنكروا الرسل وعبدوا الأصنام ... »[11]

وما يمكن أن نصفه بالبداية الأولية في القرآن نجده في آية الحديد التي تقول: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» (57: 3). إن عبارة «هو الأول» تجعل القصة القرآنية تنطلق من بداية أسبق من بداية سفر التكوين وتجعلها شبيهة ببداية إنجيل يوحنا التي تقول: «في البَدْء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمةُ اللهَ» (1: 1). وعبارة «هو الأول» عبارة لامكانية ولكنها زمانية، إذ أن الله «أول» بالنظر لما سيخلقه في زمن تالٍ.

2

وأسطورة الخلق التي قدّمها القرآن لمن خاطبهم تستند على الأسطورة التوراتية التي تصف فِعْلَ خلق إلهي يبدأ بخلق الكون ويصل ذروته ومنتهاه بخلق الإنسان. والآية الافتتاحية في سفر التكوين والتي تقول: «في البدء خلق الله السموات والأرض» (1: 1) لا تحدثنا عن الفعل الابتدائي للإله فحسب وإنما أيضا عن حدود فعله أي حدود الكون الذي خلقه وهي السموات والأرض. وهذه الحدود لا تلبث أن تنكمش انكماشا بالغا لتصبح الأرضُ هي مسرح الخلق الإلهي. والجملة التوراتية الافتتاحية لا تشير فقط لميلاد المكان عندما تشير للسموات والأرض وإنما تشير أيضا لميلاد الزمان عندما تقول «في البدء»، وهو زمان يصبح حسب الكاتب التوراتي اليوم الأول في خطة الإله التي سيتجلّى فيها الخلق على مدى ستة أيام. وفي كل يوم من هذه الأيام يخلق الإله مختلف مظاهر الحياة على الأرض ثم يخلق الشمس والقمر والنجوم ثم يخلق الإنسان على صورته ثم يستريح في اليوم السابع.

وحدود المكان والزمان في القصة القرآنية لخلق الكون هي نفس حدود القصة التوراتية. وبفحص آيات الخلق الكوني في القرآن يتّضح لها أن عناصرها هي: 1. خلق السموات؛ 2. خلق الأرض؛ 3. خلق ما بينهما؛ 4. الخلق في ستة أيام؛ 5. استواء الإله على العرش؛

(10) الشهرستاني، **المِلل والنِّحَل**، ج 2، ص 235.

(11) المصدر السابق، ج 2، ص 235 — 236.

6. خلق الشمس؛ 7. خلق القمر.

والألفاظ الأساسية التي يستخدمها القرآن في وصف الإله كخالق هي الخالق، والفاطر، والبارىء (من الفعل برأ)، والمصوِّر، والمبدىء، والمعيد، والبديع. وفي معالجتنا أدناه سيكون تركيزنا الأساسي على لفظة الخالق باعتبارها اللفظة المفتاحية.

وأبسط تعبير للخلق الكوني نجده في آية المُلْك التي تقول: «الذي خلق سبع سماوات طباقا» (67: 3)، وهو كما نرى تعبير لا يشمل إلا العنصر 1، وإن كان العنصر 1 لا يرد هنا بصورته البسيطة («خلق السماوات») وإنما بصورة أعقد مقيّدة حيث الإشارة لعدد السموات وهيئتها. ويلي ذلك في التعقيد تعبير آية الأنبياء الذي يقول: «أَوَلَمْ يَرَ الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما» (21: 30)، وهو كما نرى يشمل العنصرين 1 و2 كتعبيرين بسيطين بينما يشير في نفس الوقت لزمن سابق وحالة سابقة حيث كانت السماوات والأرض في حالة ارتتاق أو اتّحاد والتئام لتعقب ذلك حالة فتق وانفصال.[12] ومن الممكن أن نقرأ إشارة ضمنية لهذه الحالة في تعبير «فاطر السماوات والأرض» الذي يتكرر عدة مرات في القرآن، إذ أن الفعل «فطر الشيء» يحمل معنى الشَّقّ.[13]

---

(12) اختلف المفسرون على ثلاثة أقوال في تفسير الرتق والفتق. قال ابن عباس إن السموات والأرض «كانتا ملتزقتين ففتقهما الله»، وقال مجاهد إن الله «فتقهن سبع سموات بعضهن فوق بعض، وسبع أرضين بعضهن تحت بعض»، بينما ذهب عكرمة إلى أنهما «كانتا رتقا لا يخرج منهما شيء، ففتق السماء بالمطر وفتق الأرض بالنبات» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 9، ص 19 – 20). والتفسير الأول هو الأرجح في تقديرنا لأن سياق الآية وسياق قصة الخلق القرآنية يسنده. فالآية ذات سياق سجالي إذ أنها موجهة للذين «كفروا». ولقد كان الرازي منتبها لهذه السياق فكتب قائلا: «[إن] اليهود والنصارى كانوا عالمين بذلك فإنه جاء في التوراة إن الله تعالى خلق جوهرة، ثم نظر إليها بعين الهيبة فصارت ماء، ثم خلق السموات والأرض منها وفتق بينها ... » (**التفسير الكبير**، ج 22، ص 162). ويمكننا القول إن أساس فكرة الفتق موجود في الواقع في آيات سفر التكوين التي تقول: «وقال الله: ليكن جَلَدٌ في وسط المياه، وليكن فاصلا بين مياه ومياه. فعَمِل الله الجَلَد وفصل بين المياه التي تحت الجَلَد والمياه التي فوق الجَلَد، وكان كذلك. ودعا الله الجَلَد سماءً ... » (1: 6 – 8).

(13) يقول الرازي في شرح هذه العبارة: «قال الأنباري: أصل الفطر شقّ الشيء عند ابتدائه، فقوله «فاطر السماوات والأرض» يريد خالقها ومنشئها بالتركيب الذي سبيله أن يحصل فيه الشقّ والتأليف عند ضمّ الأشياء إلى بعض ... » **التفسير الكبير**، ج 12، ص 178.

وإذا عدنا لآية المُلْك حيث تقتصر صورة الخلق على عنصر «سبع سموات طباقا» فإننا نجد في سورة نوح تمديدا لهذه الصورة لتشمل عنصرين جديدين هما 7 و 6، أي القمر والشمس: «ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طِبَاقا * وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سِرَاجا» (71: 15 – 16).[14] ونلاحظ أن هذه الصورة تضيق في سورة النبأ لتقتصر على الشمس فقط: «وبنينا فوقكم سبعا شِدَادا * وجعلنا سِرَاجا وَهَّاجا» (78: 12 – 13). وما رأيناه في آيات سور المُلْك ونوح والنبأ من تقييد عددي متعلّق بالسماء لا يلبث أن يمتدّ ليشمل الأرض، فنقرأ في سورة الطلاق: «الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مِثْلَهُن» (65: 12).[15]

وتقدّم لنا سورة إبراهيم صياغة بسيطة نقرأ فيها: «الله الذي خلق السماوات والأرض» (14: 32)، وهي كما نرى صياغة تقتصر على العنصرين 1 و 2 كتعبيرين بسيطين غير مقيّدين.[16] والصياغات البسيطة في قصة الخلق الكوني هي على الأرجح أساس الصياغات الأكثر تعقيدا التي نشأت في جو السجال بين محمد وأهل الكتاب. وهكذا

(14) في كل الآيات التي يظهر فيها اسما الشمس والقمر كاسمين معطوفين تأتي الشمس قبل القمر ما عدا هذه الآية. وفي تقديرنا أن هذا الخروج على القاعدة المضطردة حدث لاعتبار الملاءمة السجعية.

(15) على مستوى الخيال النبوي نقرأ في حديث منسوب لمحمد قوله لأصحابه إن فوقهم سبع سموات وفوق ذلك العرش وإن تحتهم سبع أرضين. (الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 5، ص 326). وعلى مستوى الخيال الإسلامي نقرأ في مادة الطبري خبرا منسوبا لقتادة عن أربعة ملائكة يلتقون بين السماء والأرض، وعندما يسألون بعضهم من أين أتوا يقول الأول إن ربه أرسله من السماء السابعة، ويقول الثاني إنه أُرسل من الأرض السابعة، ويقول الثالث إنه أُرسل من المشرق، ويقول الرابع إنه أُرسل من المغرب. (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 146). وما يقدّمه لنا الخيال الإسلامي هنا هو الحدود القصوى لصورته عن الكون. وهي جغرافيا نلامس أحد أبعادها ملامسة درامية عندما نقرأ في ختام حديث الترمذي: «والذي نفس محمد بيده لو أنكم دَلَّيْتُم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله. ثم قرأ «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» [57: 3، الحديد]» الترمذي، المصدر السابق، ج 5، ص 327.

(16) نلاحظ أن باقي الآية والذي يقول: «وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسَخَّر لكم الفُلك لتجري في البحر بأمره وسَخَّر لكم الأنهار» لا يتعلّق بلحظة الخلق الكوني وإنما بما بعدها، وهذا مُلاحظ في العديد من الآيات الكونية التي تهبط من اللحظة الكونية للحظة أرضية مألوفة.

نستطيع أن نري في الحال الفرق بين صياغة آية إبراهيم وصياغة آية الأعراف التي تقول: «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» (7: 54). فهذه الصياغة تحوي العناصر 1 و 2 و 4 و 5. وصياغة آية الأعراف هذه تشابهها صياغة الآية 10: 3 (يونس) والآية 57: 4 (الحديد)، اللتان تشتملان على نفس العناصر.

وصياغة آية الأعراف تناظرها صياغة أخرى أكثر اكتمالا هي صياغة آية الفرقان التي تقول: «الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش» (25: 59). وكما نرى، فإن هذه الآية مع اشتمالها على كل عناصر آية الأعراف قد شمِلت عنصرا إضافيا هو العنصر 3 أي خلق الإله لما بين السموات والأرض. وهذه الإضافة تتكرّر في الآية 32: 4 (السجدة) بتطابق كامل يشمل كل العناصر ومع الآية 50: 38 (ق) بتطابق غير كامل يُسْقِط العنصر 5، أي استواء الإله على العرش.

ومن آيات قصة الخلق الكوني آية الرعد التي تقول: «الله الذي رفع السماوات بغير عَمَد ترونها ثم استوى على العرش وسخَّر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى» (13: 2). وما يميِّز هذه الآية أنها لا تتحدث عن «خلق» السماوات — مثل باقي الآيات — بل عن «رفعها»، مما يوحي أنها تتحدّث عن مرحلة ما بعد الخلق. وما نرجّحه أن صورة الرفع هنا متداخلة مع صورة الفتق التي تذكرها آية الأنبياء.

ومن الملاحظ أن قصة الخلق الكوني في القرآن لم تقتصر على استمدادها من القصة التوراتية وإنما أخضعتها أيضا لما ينسجم مع الرؤية القرآنية. وهكذا أخذت القصة القرآنية عنصر الأيام الستة إلا أنها استبعدت عنصر أن يكون الإله قد استراح في اليوم السابع، واستبدلته بعنصر استوائه على العرش. والرد المباشر على العنصر التوراتي نقرأه في آية (ق) التي تقول: «ولقد خلقنا السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مَسَّنَا من لُغُوب» (50: 38).[17] وكما نرى فإن الآية تحوي العناصر 1 و 2 و 3 و 4 ثم تستبدل العنصر 5 أو الاستواء بعبارة «وما مَسَّنَا من لُغُوب».

إلا أن التحدي الذي واجه قصة الخلق القرآنية في جو المساجلة مع المشركين وأهل الكتاب، وخاصة اليهود، أنه كان يعوزها التفصيل الذي تتميّز به القصة التوراتية. ولعل ما نجده في سورتَي النازعات وفُصِّلَت عن الخلق كان استجابة لهذا الظرف.

نقرأ في النازعات: «أأنتم أشدُّ خلقا أم السماء بناها * رفع سَمْكها فسواها * وأغطش ليلها وأخرج ضحاها * والأرض بعد ذلك دحاها * أخرج منها ماءها ومرعاها *

---

(17) ويرد هذا التأكيد في آية أخرى وإن في سياق مختلف وهي آية (ق) التي تقول: «أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لَبْسٍ من خلق جديد» (50: 15).

والجبال أرساها» (79: 27 – 32).[18] أما في سورة فُصِّلَت فنقرأ: «قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين * وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدَّر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين * ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طَوْعا أو كَرْها قالتا أتينا طائِعِين * فقضاهن سبع سماوات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزَيَّنَّا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم» (41: 9 – 12).

وعندما نقارن هاتين الشَّذَرَتين نلاحظ أن آيات النازعات تنسجم مع النمط المضطرد لآيات الخلق الكوني في حكايتها عن خلق «السماوات والأرض» وهو ترتيب يجعل خلق السماوات سابقا على خلق الأرض. أما في آيات فُصِّلَت فإن هذا الوضع ينقلب حيث يبدأ الإله بالأرض وجبالها وأقواتها ليخلقها في أربعة أيام ثم يخلق السماوات السبعة بعد ذلك

(18) لا تشير الآية لفعل خلق الأرض فحسب وإنما لشكلها أيضا إذ أن كلمة «دحا» تعني بَسَط. وصورة الأرض المبسوطة الثابتة التي تدور الشمس حولها هي الصورة التي تقف في مركز الصورة القرآنية الكونية. وشكل الأرض المنبسط تؤكّده آيات أخرى مثل آية الغاشية في الشَّذْرة: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلِقَت * وإلى السماء كيف رُفِعَت * وإلى الجبال كيف نُصِبَت * وإلى الأرض كيف سُطِحَت» (88: 17 – 20)، وهي أرض محاطة بإطارها الأكبر: «وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون * والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم» (36: 37 – 38، يس). وصورة الأرض المسطّحة كانت مما عكس الأفق المعرفي لمحمد وللمسلمين بعده لعدة قرون. وهكذا نجد تفاسير الطبري والزمخشري والطبرسي تعكس هذه الصورة. إلا أن انفتاح المسلمين على معارف الإغريق الذين كان فيثاغورس (القرن السادس قبل الميلاد) من أوائل فلاسفتهم الذين قالوا بكروية الأرض (وهو رأي سانده فيما بعد إفلاطون وأرسطو) أدّى لقبول القول بالأرض الكروية. وهكذا وعندما نصل للرازي في القرن السابع الهجري فإننا نجده يقول: «إنه قد دلّت الدلائل الهندسية على أن الأرض كروية» (**التفسير الكبير**، ج 27، ص 106). ولكن ماذا عن الآيات التي تصرّح بأن الأرض منبسطة؟ أدرك الرازي انطلاقا من إدراك الفلاسفة الإغريق أنها تعكس وهم الخداع البصري. وهكذا وفي تفسيره مثلا لتعبير آية الغاشية «وإلى الأرض كيف سُطِحَت» فإنه يبدأ بإعطاء المعنى اللغوي المعروف ويقول «سطحا بتمهيد وتوطئة»، ثم يقول: «ومن الناس من استدلّ بهذا على أن الأرض ليست بِكُرَة وهو ضعيف، لأن الكُرَة إذا كانت في غاية العظمة يكون كل قطعة منها كالسطح.» المصدر السابق، ج 31، ص 158 – 159.

في يومين.[19] وعدم التوافق هذا لم يفت على من انتقدوا القرآن، ومنهم من عاصروا الرازي واضطر للرد عليهم.[20] وفي محاولته لنفي عدم التوافق وإثبات أن معنى آيات فُصِّلَت ليس ما يوحي به ترتيبها فإنه يأخذ تعبير «ثم استوى إلى السماء» ويعمد للحرف «ثم» ويقول: «[إن] قوله ‹ثم› ليس للترتيب ههنا وإنما هو على جهة تعدّد النعم، مثاله قول الرجل لغيره: أليس قد أعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخصوم عنك، ولعل بعض ما أخّره في الذكر قد تقدّم فكذا ههنا ... »[21] وهكذا يسلب الرازي الحرف «ثم» وظيفته النحوية وطبيعته الدلالية كحرف عطف يدلّ على الترتيب والتراخي ليسقط عليه دلالة مغايرة علّه يثبت بذلك نوعا من التوافق القرآني.

ولقد أتاحت آيات فُصِّلَت سانحة من السوانح التي حفزت الخيال الإسلامي لملء فراغات القصة القرآنية بما يشبع حاجة المؤمنين للتفصيل. وهكذا نقرأ مثلا في حديث أخرجه الطبري وآخرون:

> [إن] اليهود أتت النبي ... فسألته عن خلق السموات والأرض، قال: خلق الله الأرض يوم الأحد والاثنين، وخلق الجبال يوم الثلاثاء وما فيهن من منافع، وخلق يوم الأربعاء الشجر والماء والمدائن والعُمران والخراب، فهذه أربعة ... وخلق يوم الخميس السماء، وخلق يوم الجمعة النجوم والشمس والقمر والملائكة إلى ثلاث ساعات بقيت منه، فخلق في أول ساعة من هذه الثلاثة الآجال حين يموت من مات، وفي الثانية ألقى الآفة على كل شيء مما ينتفع به الناس، وفي الثالثة آدم وأسكنه الجنّة، وأمر إبليس بالسجود له، وأخرجه منها في آخر ساعة. قالت اليهود: ثم ماذا يا محمد؟ قال: ثم استوى على العرش، قالوا: قد أصبت لو أتممت، قالوا ثم استراح، فغضب النبي ... غضبا شديدا، فنزل: «ولقد خلقنا السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مَسَّنَا من لُغُوب فاصبر

---

(19) الاستثناءان الآخران اللذان يجعلان خلق الأرض سابقا على خلق السماء هما آية البقرة التي تقول: «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات وهو بكل شيء عليم» (2: 29) وآية طه التي تقول: «تنزيلا ممن خلق الأرض والسماوات العُلَى» (20: 4). وفي حالة هذه الآية فإن الأرجح أن الترتيب قد خضع للمناسبة السجعية.

(20) كما يحدث عادة في هذه الحالات فإن الرازي لا يعطي أسماء أو يذكر أعمالا وإنما يشير لهم فقط بوصف تنديدي قائلا «بعض الملحدة». **التفسير الكبير**، ج 2، ص 170.

(21) المصدر السابق، ج 2، ص 170.

على ما يقولون».[22]

وما نلاحظه أنه ورغم أن التفاصيل التي يقدّمها الحديث عن الخلق والتي تتجاوز تفاصيل آيات فُصِّلَت قد رويت في سياق المساجلة مع اليهود إلا أن الحديث يحرص على إبراز موافقة اليهود على ما يقوله محمد واستصوابهم له. وعندما يأتي الأمر لنقطة الخلاف الوحيدة عما إن كان الإله قد استراح فإن غضب محمد والذي يعبّر عن معرفة بديلة يتحوّل إلى رد إلهي وليس مجرد ردٍّ صادر منه. وهكذا وبنهاية المساجلة يتأكّد للمؤمن أن المعرفة الإسلامية هي المعرفة الصائبة صوابا تاما كاملا بشهادة اليهود من ناحية وبشهادة ما يقرره الإله نفسه من ناحية أخرى.

والحديث السابق نافسه حديث آخر أخرجه مسلم وآخرون ورُوي عن أبي هريرة ويقول: «أخذ رسول الله ... بيدي فقال: خلق الله ... التربة يوم السبت، وخلق فيها الجبال يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الاثنين، وخلق المكروه يوم الثلاثاء، وخلق النور يوم الأربعاء، وبثّ فيها الدواب يوم الخميس، وخلق آدم ... بعد العصر من يوم الجمعة ... »[23] وما نلاحظه في هذا الحديث في الحال أن الإله يخلق الخلق في سبعة أيام بدلا من الستة التي يتحدّث عنها القرآن. ومن الواضح أن جَعْل يوم السبت يوم خلق، بل وأول يوم للخلق بدلا من الأحد، قُصد منه معارضة الصورة التوراتية بملء اليوم السابع حتى تنتفي شبهة الراحة انتفاء تاما. والأمر الغريب الآخر بشأن هذا الحديث هو مركزيته الأرضية القصوى التي تصل درجة إسقاط ذكر خلق السموات إسقاطا تاما.

وثمة آية من آيات الخلق الكوني تستحق وقفة وهي آية هود التي تقول: «وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء» (11: 7). والآية كما نرى تحوي العناصر 1 و 2 و 4. وبدلا من تعبير الآية عن العنصر 5 كاستواء على العرش تقدّم لنا صورة «وكان عرشه على الماء». ولقد ذهب مجاهد في تفسير هذه الصورة إلى أن ذلك كان «قبل أن يخلق شيئا.»[24] وهكذا فإن الصورة التي تقدّمها لنا هذه الآية تضحي حسب هذا التفسير أساسا لتصوّر عالم ما قبل الخلق. وأعلى صورة لهذا العالم نجدها في مادة الحديث في حديث يرويه وَكيع بن حُدُس ويقول إن عمه أبي رَزِين استفسر محمدا قائلا «يا رسول الله أين كان ربُّنا قبل أن يخلق خلقه؟» وأجابه محمد قائلا: «كان في عَماءٍ ما تَحْتَه هواءٌ وما فَوْقَه هواءٌ،

(22) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 87 – 88.

(23) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 4، ص 2149 – 2150.

(24) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 7، ص 5.

وخَلَقَ عَرْشَه على الماء».[25] كيف نفهم حالة «العماء» التي يصفها حديث أبي رَزِين؟ إن ما يمكن قوله إن الإله الذي يصفه الحديث هو إله خارج «التاريخ»، وإن تاريخه وتاريخ الأشياء يبدأ في اللحظة التي يخلق فيها خَلْقَه. فالإله الذي يصفه القرآن (وتصفه التوراة) يدخل منذ لحظة الخلق في علاقة مع خلقه، وهكذا وعندما يخلق المكان («السموات والأرض») والزمان («أيام») فإنه يصبح داخلا في هذين البُعْدين لأن علاقته بخلقه لا تتحقّق إلا داخل هذين البعدين، وبدخوله في هذين البعدين يدخل «التاريخ». ويعبّر القرآن عن بداية هذه العلاقة تعبيرا دراميا مشحونا في مشهد آية فُصِّلَت الذي مرّ بنا أعلاه: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طَوْعا أو كَرْها قالتا أتينا طائِعِين» (41: 11).

3

والقصة القرآنية مثلها مثل القصة التوراتية الكونية تبلغ ذروتها بخلق الإنسان. وفي الحكاية عن بداية الإنسان نقرأ في سفر التكوين: «وقال الله: نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا ... فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكرا وأنثى خلقهم» (1: 26 – 27). وعندما نقارن هاتين الآيتين بالآية 3 مثلا حيث نقرأ: «وقال الله: ليكن نور، فكان نور»، نلاحظ أن الكلام الإلهي في هذه الآية لا ينفصل عن فعل الخلق. أما في حالة الآيتين فإن هناك قول يعبّر عن فكرة أو نِيّة الخلق في الآية الأولى ثم يأتي الفعل في الآية الثانية. ويقدّم الإصحاح الثاني صورة أخرى لخلق الإنسان فنقرأ: «وجَبَل الربُّ الإلهُ آدمَ ترابا من الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة. فصار آدم نَفْسا حيَّة» (2: 7). ونقرأ بعد ذلك عن خلق حواء: «فأوقع الربُّ سُباتا على آدم فنام فأخذ واحدةً من أضلاعه ومَلَا مكانها لحما. وبنى الرَّبُّ الإله الضِّلْعَ التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم. فقال آدم: هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تُدعى امرأة لأنها من امْرِءٍ أُخِذَت» (2: 21 – 23). ومقارنة قصتَي الخلق في الإصحاحين تبرز لنا أنهما ينتميان لرؤيتين مختلفتين. ففي الإصحاح الأول يخلق الإله (والذي يسميه الكاتب «أيلوهيم» (אלהים)) الذكر والأنثى على صورته في نفس الوقت. أما الإصحاح الثاني فيقدّم لنا قصة ذات مركزية ذكورية، حيث يخلق الإله (والذي يسميه الكاتب «يهوه أيلوهيم» (יהוה אלהים)) الذكر أولا ثم يخلق الأنثى من ضلعه.

وعندما نأتي لخلق الإنسان في القرآن نقرأ في سورة البقرة: «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات وهو بكل شيء عليم * وإذ قال

(25) الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 5، ص 186. يقول يزيد بن هارون على هامش الحديث في شرح كلمة العماء: العماءُ أي ليس معه شيءٌ.

ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون * وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين» (2: 29 – 31). وكما نرى فإن الحركة في هذه الآيات تبدأ بالخلق الكوني، ثم تتوقف عند لحظة إعلان الإله للملائكة أنه سيجعل في الأرض خليفة مما يؤدي لاحتجاج الملائكة وسوقهم لحجتهم المعاكسة التي تشكّك في حكمة ما سيفعله، ثم تصل ذروتها ببروز آدم على المسرح. ونلاحظ هنا أن ذكر الملائكة يقتضي أنهم قد خُلقوا قبل آدم، إلا أن القرآن لا يذكر شيئا عن خلقهم. وهي فجوة ملأتها مادة الحديث، وهكذا نقرأ في حديث ترويه عائشة أن محمدا قال: «خُلِقَت الملائكةُ من نور ... »[26]

نأتي الآن للكيفية التي خلق الإلهُ بها العالم: هل خلقه من عدم أم من مادة سابقة على وجوده؟ إن الخلق في سفر التكوين يعبّر عنه نشاطان: نشاط مرتبط بالأمر الإلهي التكويني («وقال الله: ليكن نور. فكان نور» (1: 3)) ونشاط مرتبط بالخلق من مادة («وجَبَل الربُّ الإلهُ آدمَ ترابا من الأرض» (2: 7)). وفي القرآن نجد أن الخلق يعبّر عنه هذان النشاطان عينهما: نشاط الأمر الإلهي التكويني («بديع السماوات والأرض وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون» (2: 117، البقرة)) ونشاط الخلق من مادة («خلق الإنسان من صلصال كالفخار * وخلق الجان من مارج من نار» (55: 14 – 15، الرحمن)).

ونشاط الخلق من مادة يمتدّ في القرآن إلى ما بعد اللحظة الآدمية إذ يتصوّره القرآن نشاطا مستمرا لا ينقطع عبر تشكّلات مختلفة للمادة. وهكذا وعندما نقرأ آية الحج التي تقول: «يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنَّا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مُخَلَّقة وغير مُخَلَّقة لنُبَيِّن لكم ونُقِرّ في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى» (22: 5)، نرى في الحال كيف تدمج الآية أفق البداية الآدمية الترابية، وهي بداية خارجة عن حس البشر وتجربتهم، بأفق ما هو مألوف وملموس في تجربتهم من مراحل تقلّب الجنين في رَحِم أمّه.

ورغم أن مضمون الكلمة التي يستخدمها سفر التكوين لفعل الخلق وهي كلمة «برا» (ברא) لا يدلّ بالضرورة على معنى الخلق من عدم، إلا أنها لا تستبعد في نفس الوقت هذا المعنى.[27] وأصرح إشارة على الخلق من عدم نجدها في سفر المكابيين الثاني حيث نقرأ:

(26) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 4، ص 2294.

(27) يقول الباحث التوراتي توماس مكّومسكي في تعريفه لكلمة «برا»: «إن قصر هذه الكلمة على النشاط الإلهي يدلّ على أن مجال المعنى الذي يحدّده جذر الكلمة

«انظر يا ولدي إلى السماء والأرض وإذا رأيت كل ما فيهما فاعلم أن الله صنع الجميع من العدم وكذلك وجد جنس البشر» (7: 28).[28] وكلمة «برا» ترد في التوراة في حقّ الإله فقط. وهي من الكلمات الساميّة المشتركة بين العبرية والعربية والتي ترد في القرآن. وهكذا نقرأ مثلا: «فتوبوا إلى بارئكم» (2: 54، البقرة) ونقرأ: «ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها» (57: 22، الحديد)، ويوصف الإله بـ «البارىء» كاسم من أسمائه الحسنى. وتحت مادة «برأ» يميّز صاحب **لسان العرب** بين هذه اللفظة ولفظة «خلق» ويقول في ذلك: «ولهذه اللفظة من الاختصاص بخلق الحيوان ما ليس لها بغيره من المخلوقات، وقلما تستعمل في غير الحيوان، فيقال: برأ النَّسْمة وخلق السموات والأرض.»

إن الإيجاد والإفناء هما التجلي الدائم للتأكيد القرآني المتكرّر: «إن الله على كل شيء قدير». والقرآن يعطي أمثلة محدّدة على هذه القدرة أبرزها ما نقرأه في آية البقرة التي تقول: «كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه تُرْجَعُون» (2: 28). وما نلاحظه أن الآية تصف حالة ما قبل ميلاد الإنسان وتعيّنه بتعبير «وكنتم أمواتا»، وهو تعبير فسّره ابن مسعود وابن عباس مثلا بأنه يعني «لم تكونوا شيئا»،[29] مما يجعله معادلا للمعدوم. إلا أن آخرين لم يفصلوا التعيّن الفردي عن كمون الفرد في سلفه فقالوا إن

يقع خارج منطقة القدرة البشرية. وبما أن الكلمة لا ترد البتة مع موضوع المادة وبما أن تأكيدها الأولي يقع على جِدّة أو ابتداع الموضوع المخلوق فإنها تناسب كل المناسبة تصوّر الخلق من عدم رغم أن معناها لا ينطوي بالضرورة على هذا التصوّر.»

Thomas McComiskey, "bara," *Theological Wordbook of the Old Testament,* vol 1, p. 127.

إلا أن اللاهوتي ليو شَيَفْشِك يعبّر عن موقف أكثر تأكّدا وهو يتحدث عن معنى كلمة «برا» إذ يقول إنها «تعني عملا للإله هو نسيج وحده ومستقلّ عن أي مادة ذات وجود سابق ويحقّقه صاحبُ الإرادة بلا معاناة.» Leo Scheffczyk, *Creation and Providence*, p. 6.

(28) سفر المكابيين ينتمي لطائفة الكتب المعروفة بالكتب «المحجوبة» (apocrypha) أو «المُنْتَحَله» (pseudepigrapha) والتي نجدها في العهد القديم للترجمة اللاتينية للكتاب المقدّس المعتمدة لدى الكنيسة الكاثوليكية ولا نجدها في الكتاب المقدّس لليهود.

(29) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 1، ص 222.

المعنى «كنتم أمواتا نُطَفَاً في أصلاب آبائكم»،[30] وذهب آخرون أبعد وقالوا: «وكنتم ترابا ونطفا، لأن ابتداء خلق آدم من التراب ... »[31]، وهكذا تجاوزوا السلف المباشر ونظروا «للبداية الآدمية».

ولقد ثار الاختلاف حول العدم وخاصة عند مناقشة الأمر الإلهي التكويني، أي تعبير «كن فيكون».[32] ففي تفسير آية البقرة 2: 117 التي مرّت بنا أعلاه ثار النزاع حول معنى عبارة «وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون» — هل الأمر هنا موجّه لمعدوم، وهو مُحال لأن المأمور لابد أن يكون موجودا، أم هل هو موجّه لموجود وحادث، وهذا لا معنى له لأن الموجود لا يُقال له «كُنْ موجودا»؟ وحمل الذين حاولوا إنكار فكرة العدم معنى الأمر على وجه التخصيص بأن جعلوه حكما أو قضاءً على الموجودات. وهكذا فإن ما تذكره مثلا سورة القصص عن خسف قارون وداره مثال لهذا الأمر. إلا أن آخرين لم يقبلوا التخصيص كأساس لتفسير الآية وقالوا إنها يجب أن تؤخذ على ظاهرها وعمومها. وهكذا ذهبوا إلى أن: «الله عالم بكل ما هو كائن قبل كونه. فلما كان ذلك كذلك، كانت الأشياء التي لم تكن، وهي كائنة لعلمه بها قبل كونها، نظائرَ التي هي موجودة، فجاز أن يقول لها «كوني» ويأمرها بالخروج من حال العدم إلى حال الوجود، لتصوُّر جميعها له، ولعلمه بها في حال العدم.»[33] وما نلاحظه في منطق هذه الحجة أنها لم تنطلق في فهمها للأمر «كُنْ» من لحظة الفعل وإنما مما يسبق الفعل من «علم» الإله، وجعلت هذا العلم السابق حالَ عدمٍ مناظرٍ للوجود

---

(30) الزمخشري، **الكشاف**، ج 1، ص 248.

(31) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 2، ص 165.

(32) يرد الأمر الإلهي التكويني في ثمانية مواضع في القرآن. وأبسط صيغة له نجدها في آية النحل التي تقول: «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» (16: 40)، وهي آية منفصلة عن سياقها إذ لا علاقة لها بالآيات التي تسبقها أو تليها. وتتكرر هذه الصيغة تكرارا شبه متطابق في آية يس التي تقول: «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون» (36: 82)، وهي آية ذات ارتباط بالآية التي تسبقها والتي تقول: «أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم» (36: 81). وهذا الربط بين الأمر الإلهي التكويني ولحظة الخلق الكوني في الآيتين 36: 81 — 82 يصبح خيطا مشتركا ينتظم آيتين أخريين هما الآية 2: 117 (البقرة) والآية 6: 73 (الأنعام). أما الآيات الأربعة الأخرى فنجد أن ثلاثة منها تتعلّق بعيسى و«معجزة» ميلاده من أم عذراء وهي الآيات 3: 47 (آل عمران) و 3: 59 (آل عمران) و 19: 35 (مريم)، بينما تتعلّق الآية الأخيرة وهي 40: 68 (غافر) بقدرة الإله على الإحياء والإماتة.

(33) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 1، ص 557.

ومصدرا تخرج منه الأشياء لحال الوجود. وهكذا وحسب هذه الحجة فإن العدم يصبح حالا ذا «وجود» كامن وسابق في وعي الإله.

وإن كان العدم الذي تحدثنا عنه أعلاه هو «عدمُ البداية» فإن ثمة عدما آخر يعالجه القرآن وهو ما يمكن أن يوصف بـ «عدم النهاية» أو «عدم الموت». كان تصوّر ما يحدث بعد الموت من مسائل الخلاف الكبرى بين محمد والمشركين. فالقرآن قدّم للمشركين عقيدة البعث بعد الموت إلا أن المشركين لم يجدوا في تجربتهم ما يثبت مثل هذا الاعتقاد. ويعرض القرآن حجة المشركين وردّ القرآن عليها في آيتَي (يس) اللتين تقولان: «وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم * قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم» (36: 78 — 79). وعند النظر لحجة القرآن نجد أن منطقها يستند على فكرة الإله الخالق وهي فكرة يقبلها المشركون ويقرّون بها كما تخبرنا آية الزُّمَر التي تقول: «ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله» (39: 38). والرد القرآني على المشركين يؤكد على ربط قدرة الخلق بقدرة الإحياء بعد الموت، وهو ردٌّ لا ينفصل عن صورة كبيرة تترابط فيها حلقات العدم والوجود كما تصفها آية البقرة التي تقول: «كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون» (2: 28). وهذه صورة تضمر أيضا اسمين من الأسماء الحسنى المرتبطين بالخلق وهما المبدىء والمعيد، واللذان مرّا بنا أعلاه في آية يونس التي تذكر: «قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده» (10: 34).

وقصة الخلق الكوني وخلق الإنسان تثير السؤال الكبير: لماذا الخلق؟ لماذا خرج الإله من حالة العماء وخلق العالم؟

لقد كان هذا السؤال همّا قرآنيا أيضا، ونجد إجابته المباشرة في آية الذاريات التي تقول: «وما خلقت الجِنَّ والإِنْسَ إلا لِيَعْبُدُونِ» (51: 56). ولقد انتبه المفسرون في الحال للمعضلة التي تثيرها صياغة الآية إذ أن ما تقرره كقصد إلهي يتعارض مع واقع الحال، إذ لو قصد الإله من خَلْق الجن والإنس أن يعبدوه فمن الواضح أن قصده لم يتحقّق. فالقصد الإلهي لكائنات تعبد ولا تعصي ينطبق على الملائكة الذين لا تذكرهم الآية ولكنه لا ينطبق على الجن والإنس.

والمشكلة لا تثور في حالة قراءة عبد الله بن مسعود للآية والذي يقرأها: «وما خلقت الجن والإنس من المؤمنين إلا لِيَعْبُدُونِ».[34] ولا نعلم إن كانت العبارة الإضافية من أصل الآية عند ابن مسعود أم إضافة تفسيرية عدّها البعض من أصل الآية. ولقد أضحت هذه القراءة أساسا لتفسير الآية عند البعض ممن ذهبوا أن معناها «وما خلقت السُّعداء من

(34) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 19، ص 506.

الجنّ والإنس إلا لعبادتي، والأشقياء منهم لمعصيتي.»[35] ومن الواضح أن هذا التفسير لا معنى له على ضوء الصياغة المعتمدة للآية في المصحف العثماني. وهكذا ظهرت نزعة تفسيرية أخرى حاولت أن تسبغ على لفظة «يعبدونِ» مدلولا مختلفا عن مدلولها المألوف. ففي تفسير منسوب لعلي نقرأ أن المعنى المقصود ما خلقت الجن والإنس إلا «لآمرهم بالعبادة». أما الكلبي فيقول إن المعنى «إلا ليوحدونِ، فأما المؤمن فيوحِّدُه في الشِّدّة والرخاء، وأما الكافر فيوحِّدُه في الشِّدّة والبلاء دون النعمة والرخاء ... »[36] ويذهب مجاهد أن المعنى «إلا ليعرفوني».[37] ومقالة مجاهد هذه أساسها حديث منسوب لمحمد يقول: «كنت كنزا مخفيا فأردت أن أُعْرَف».[38]

وإن كانت آية الذاريات تحدثنا عن قصد إلهي ينقضه الواقع فإن ثمة آية أخرى تعالج ذلك الوضع الشاذ وهي آية التغابُن التي تقول: «هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والله بما تعملون بصير» (64: 2). هذه الآية لا تناقض الواقع وإنما تَصْدُقه، بل هي آية يرى الزمخشري في صياغتها التي تقدّم الكفر على الإيمان ما يؤكّد انطباقها الكامل على واقع البشر لأن الكفر هو «الأغلب عليهم والأكثر فيهم.»،[39] ولعل هذه الآية هي ما شكّل مبرر قراءة ابن مسعود لآية الذاريات التي مرت بنا أعلاه.

4

قلنا أعلاه إن لحظة الخلق هي اللحظة التي يبدأ فيها تاريخ الأشياء و«تاريخ» الإله نفسه لأنها اللحظة التي يدخل فيها الإله في علاقة مع مخلوقاته ويدخل فيها في بُعْدَي المكان والزمان اللذين خلقهما. وفي واقع الأمر فإن صفة الخالق هي الصفة الأولية (بعد صفتَي الموجود والحي كما ذكرنا) التي تنبع منها كل صفات الإله الأخرى. والعلاقة الكلية للإله بالعالم الذي خلقه تلخّصها العبارة القرآنية «ألم تعلم أن الله له مُلْك السماوات والأرض» (2: 107، البقرة)، وهي عبارة تكثّفها عبارتان أخريان وهما العبارة التي تقول: «ولله مُلْك السماوات والأرض وما بينهما» (5: 17، المائدة) والعبارة التي تقول: «لله مُلْك السماوات والأرض وما فيهن» (5: 120، المائدة). والتخصيص الأعلى يقع في آية العلق التي تصف

(35) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 475.

(36) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 19، ص 507.

(37) المصدر السابق، ج 19، ص 507.

(38) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 28، ص 234.

(39) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 6، ص 131.

الإله بأنه «مَلِك الناس» (114: 2)، وهو تخصيص أعلى مداره العلاقة – المركز في مجموع الخلق الإلهي، أي العلاقة بين الإله والإنسان.(40)

وهكذا نرى في تاريخ علاقة الإله بالعالم الحركة من «خَلَقَ السماوات والأرض» (مثلا الآية 14: 32، إبراهيم) إلى «له مُلْك السماوات والأرض» (مثلا الآية 2: 107، البقرة). وإن كانت صفة الخالق كصفةٍ نواةٍ نبعت منها وارتبطت بها صفات أخرى مثل البارىء والفاطر والمصوّر والبديع فإن الأمر ينطبق أيضا على صفة المُلك. فالمُلْك صفةٌ نواةٌ نبعت منها وتعلّقت بها صفات أخرى ترد في القرآن مثل العزيز والمهيمن والجبّار والمتكبِّر والقهّار. وهذا المُلْك الإلهي وجهه الآخر ما يُمْلك أو «الملكوت» إذ أن الإله «بيده ملكوت كل شيء» (36: 83، يس) — فمثلما أن الإله الخالق لابد له من مخلوق فإن الإله المَلِك أو المالك لابد له من مملوك. وهكذا فإن جوهر العلاقة بين الإله والإنسان تعبّر عنه الآية التي تقول: «إنْ كلُّ من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمنِ عبدا» (19: 93، مريم)، حيث الإله صاحب مُلْك ومِلْك، حيث هو مَلِك ومالِك، وحيث الإنسان عبد (وبجانب الإنسان تشمل الآية كلَّ من في السموات والأرض).(41)

والإله الخالق الملك هو أيضا إله عالِم. ويبسط القرآن صفة الله كعالم على أربعة مستويات رئيسية. فهناك المستوى الأكبر وهو المستوى الكوني الذي تعبّر عنه آية كآية الحج التي تقول: «ألم تعلم أن الله يعلم ما في السماء والأرض» (22: 70).(42) وإن كانت صياغة العبارة القرآنية في هذه الآية عامة بعض الشيء فإن القرآن يحرص في مكان آخر على تكثيفها تكثيفا أقصى فنقرأ: «لا يَعْزُب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين» (34: 3، سبأ). ويلي ذلك علمٌ على مستوى الطبيعة الكبيرة

(40) في تفسيره لهذا الآية عمد الطبري لتعديل مدلول العبارة القرآنية بقصد إكماله فقال: «وهو ملك جميع الخلق إنسهم وجنهم وغير ذلك». **تفسير الطبري**، ج 12، ص 752.

(41) يمزج القرآن فِكْرَتَي المِلْك والمُلْك في العبارة التي تصف الإله أنه «مالِك المُلْك». حول مناقشة الاسمين مَلِك أو مالِك وأي الاسمين أبلغ انظر أبو بكر بن العربي، **الأمد الأقصى**، ج 1، ص 325 — 329.

(42) هذه الصورة الكونية تنكمش في بداية الجملة القرآنية: «يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها» (34: 2، سبأ) (والتي تتكرّر في 57: 4، الحديد)، حيث يقع التركيز على الأرض وما يدخلها ويخرج منها والمطر الذي ينزل عليها أو دورتها الزراعية، إلا أن انفتاح لفظة السماء على صورة «العروج» للسماء يرفع الجملة في نهايتها لأفق جديد يتجاوز الكون المألوف.

المحيطة يعبّر عنه القرآن بصور أكثر قُربا وتفصيلا على مستوى ما يراه الإنسان حوله مثلما نجد في آية الأنعام التي تقول: «وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين» (6: 59). ويلي ذلك العلمُ بالمستوى الإنساني حيث يقرر القرآن: «والله يعلم ما تُسِرُّون وما تُعْلِنُون» (16: 19، النحل). ويقدّم القرآن في بعض الآيات صورة كبرى تدمج المستوى الكوني والمستوى الإنساني مثل آية التغابُن التي تقول: «يعلم ما في السماوات والأرض ويعلم ما تُسِرُّون وما تُعْلِنُون والله عليم بذات الصدور» (64: 4). أما المستوى الأخير فيتعلّق بنمط من العلم حجبه الإله عن الإنسان وإن كان يعلن وجوده، فنقرأ: «عالم الغيب فلا يُظْهِرُ على غيبه أحدا» (72: 26، الجن). وهناك أسرار صغرى حجب الإله معرفتها ولكن السر الأكبر الذي حجبه هو وقت قيام الساعة، وهي أمور تذكرها آية لقمان التي تقول: «إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير» (31: 34، لقمان).

ورغم أن ما مرّ بنا من آيات أعلاه يوحي بأن علم الله مطلق إلا أن صياغة بعض الآيات تلقي ظلا على ذلك وتوحي بأن الله من الممكن ألا يكون عالما بالحدث قبل وقوعه. دعنا نأخذ مثالين.

مثالنا الأول من سورة المائدة حيث نقرأ: «يا أيها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم لِيَعْلَمَ اللهُ من يخافه بالغيب فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم» (5: 94).[43] إن دخول لام التعليل على المضارع في «ليعلم» توحي بأن غرض الإله من فعله هو أن يعلم. هذا المعنى الذي توحي به لغة العبارة القرآنية ما كان من الممكن بالطبع أن يقبل به المفسرون. وهكذا يفسّر الزمخشري عبارة «ليعلم اللهُ من يخافه بالغيب» قائلا: «ليتميّز من يخاف عقاب الله، وهو [أي العقاب] غائبٌ منتظرٌ في الآخرة، فيتّقي الصيد، ممن لا يخافه فيقدم عليه.»[44] أما الرازي فإنه يقرّر بحسم: «[إن] هذا مجازٌ لأن الله ... عالم لم يزل ولا يزال ... »[45] وقام البعض بمحاولة حلّ المشكلة حلّا جذريا على مستوى آخر باقتراح صياغة بديلة، وهكذا يخبرنا السَّمين الحلبي: «وقرأ بعضهم «ليُعْلِم»

---

(43) يقول الزمخشري في السبب الظرفي لهذه الآية: «نزلت عام الحديبية ابتلاهم الله بالصيد وهم مُحْرِمُون، وكثر عندهم حتى كان يغشاهم في رحالهم فيستمكنون من صيده أخذا بأيديهم وطعنا برماحهم ... » **الكشّاف**، ج 2، ص 293.

(44) المصدر السابق، ج 2، ص 293.

(45) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 12، ص 91.

بضمّ الياء وكسر اللام من أعلم، والمفعول الأول على هذه القراءة محذوفٌ، أي لُيُعْلِم اللهُ عبادَه، والمفعول الثاني هو قوله: ‹من يخافه› ... »[46]

أما مثالنا الثاني فمن سورة النور حيث نقرأ: «ألا إن لله ما في السماوات والأرض قد يعلم ما أنتم عليه ويوم يُرْجَعُون إليه فَيُنَبِّئُهُم بما عملوا والله بكل شيء عليم» (24: 64). والآية تأتي في نهاية شَذْرة تُعَرِّض بالمنافقين وتوبِّخهم لتسللهم لِواذا من مجلس محمد بغير إذنه. وما يهمنا في صياغتها هو وقوع «قد» في عبارة «قد يعلم»، وهو حرف يفيد التحقيق والتأكيد إن جاء قبل الفعل الماضي ويفيد معنى «رُبَّما» والتقليل أو التكثير إن جاء قبل الفعل المضارع. وفي تفسيره للآية جمع الزمخشري للحرف وظيفتَي التأكيد والتكثير فقال: «أدخل «قد» ليؤكّد علمه بما هم [أي المنافقون] عليه من المخالفة عن الدين والنفاق ومرجع توكيد العلم إلى توكيد الوعيد، وذلك أن «قد» إذا دخلت على المضارع كانت بمعنى «ربما» فوافقت «ربما» في خروجها إلى معنى التكثير ... والمعنى أن جميع ما في السموات والأرض مختصّة به خلقا وملكا وعلما، فكيف يخفى عليه أحوال المنافقين ... »[47] أما القرطبي فيقفز مباشرة للفعل ويقرّر بأن «يعلم»

(46) السَّمين الحلبي، **الدر المصون**، ج 4، ص 416. تتكرّر عبارة «ليعلم» في سياق يثير مشكلة خاصة في آية آل عِمران التي تقول: «وليعلم الذين نافقوا وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والله أعلم بما يكتمون» (3: 167). ونجد أن صياغة «وليعلم الذين نافقوا» تثير نفس مشكلة آية المائدة أعلاه، أي مشكلة تجدّد علم الله وحدوثه، الأمر الذي رفضه المفسرون ليذهبوا أن المقصود هنا هو أن يتميّز ويتبين المنافقون. إلا أن المعضلة الخاصة بهذه الآية هو أنها تنتهي بقولها: «والله أعلم بما يكتمون» وبذا تقرّر معنى يتناقض في ظاهره مع المعنى الذي توحي به عبارة «ليعلم». لم يثر هذا التناقض تساؤل المفسرين الذين انصرف همّهم لصيغة أفعل التفضيل في «أعلم» ليقارنوا بين العلم الإلهي والعلم الإنساني إذ كان من الواضح أن المخاطبين بالآية كانوا يعلمون أن ما عمد له المنافقون لم يكن إلا فعلا مخادعا يخفون به نفاقهم. وهكذا يقول الزمخشري إن الله يقول للمؤمنين: «[إنكم] تعلمون بعض ذلك علما مجملا بأمارات وأنا أعلم كله علم إحاطة بتفاصيله وكيفياته.» **الكشّاف**، ج 1، ص 656.

(47) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 4، ص 328 – 329. حمل آخرون معنى «قد» على التقليل، بمعنى تقليل ما يتعلّق بها، وهكذا فإن المعنى يكون: «أي ما هم عليه هو أقلُّ معلوماته سبحانه» ابن هشام، **مغني اللبيب**، ج 1، ص 189.

هنا بمعنى «عَلِم».[48] إن الواضح أن القرطبي لم يقتنع بتفسير الزمخشري للعبارة (وهوتفسير تبنّاه الرازي) ولمس مبلغ ما فيه من تكلّف. وما كان يهمّه هو تقرير التصوّر «اللائق» لطبيعة علم الإله الذي لابد أن تعكسه العبارة القرآنية، وبذا لم يُحجم عن مفارقة ظاهر العبارة لصالح ما يليق من معنى في حقّ المعرفة الإلهية.

5

رأينا في القصة التوراتية لخلق الإنسان كيف أن الإله قال «نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا» وأنه خلق الإنسان على صورته. وما يحكيه سفر التكوين بهذا الصدد غير ممكن من غير تصوّر للإله ككائن متكلِّم وفاعل. ونرى في السِّفْر إلها منخرطا في أفعال مختلفة، فهو مثلا يرى (1: 4) ويمشي (3: 8) ويشُمُّ (8: 21) ويسمع (21: 17). وبتأمل مادة السِّفْر يتّضح لنا وجود حركة معاكسة هي حركةُ رسمِ صورةٍ لإلهٍ على شَبَهِ الإنسان، إلهٍ يخلقه الإنسانُ في واقع الأمر على مثاله.

والقرآن يحذو حذو التوراة ويقدّم صورتها هذه المستندة على مثال الإنسان. وهذه الصورة التمثيلية للإله لازمتها خاصيتان أساسيتان نجدهما في التوراة والقرآن وهما: خاصية التجسيم وخاصية التشبيه.

والمثال على التجسيم هو ما رأيناه أعلاه من أوصاف لإله يرى أو يمشي إذ أن الإله في هذه الحالات يكتسب صفة الكائن ذي السمات الجسدية. والأمثلة على التجسيم في القرآن عديدة. ولقد مرّ بنا ضمن عناصر آيات الخلق الكوني عنصر استواء الإله على العرش. ورغم أن الخلق من الممكن أن يتّخذ صورة الأمر الإلهي التكويني إلا أنه من الممكن أيضا أن يكون فعلا شبيها بفعلِ إنسانٍ يصنع بيديه، وهكذا يصف الإله خلقه لآدم قائلا: «قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بِيَدَيَّ أستكبرت أم كنت من العالين» (38: 75، (ص)). وفي إشارة أخرى ليد الإله نقرأ: «إن الذين يبايعونك إنما يبايعون اللهَ يَدُ الله فوق أَيْدِيهم» (48: 10، الفتح). وهكذا نرى أن ذكر اليد في آية (ص) وإن كان يرد في سياقَ أسطوري، فإن ذكرها في آية الفتح يأتي في سياق تاريخي وتحمل لغته معنى المجاورة أو الالتصاق الرمزي أو المجازي لليد الإلهية باليد البشرية. وفي سورة هود يتحوّل فعلُ رؤية الإله لنوح وهو يصنع الفُلْك لفعلٍ يعبّر عنه القرآن بذكر الجارحة، وهكذا نقرأ: «واصنع الفلك بأعيننا» (11: 37، هود). وإن كانت الصورة التجسيمية للاستواء تنتمي للبداية فإن القرآن يقدّم صورة تجسيمية تتعلّق بالنهاية، بلحظة القيامة، وهكذا نقرأ في سورة الحاقَّة: «وانشقت السماء فهي يومئذ واهية * والمَلَك على أرجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ

---

(48) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 15، ص 363.

ثمانية» (69: 16–17).[49] والمشهد الآخر الذي يكمّل مشهد آية الحاقة يرد في سورة الفجر حيث نقرأ: «كلا إذا دُكَّتِ الأرض دَكًّا دَكًّا * وجاء ربُّك والمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (89: 21–22). وكما نرى، فالمشهد هنا يقدّم لنا صورة لإله ينتقل ويتحرّك ويجيء. وما بين مَشْهَدَي البداية والنهاية يقدّم لنا القرآن مشهد الحاضر، وهو مشهد إله «وَسِع كُرْسِيُّه السموات والأرض» (2: 255، البقرة)، وهو مشهد يوحي بالاستواء والجلوس.[50] والتجسيم الذي يشير للجارحة الإلهية يختلف عن التجسيم الذي يقدّم لنا صورة الإله المستوي أو المحمول على العرش أو الذي يجيء وقد اصطفّ الملائكة إذ أن الصورة الأخيرة هي صورة لمجموع الجسد الإلهي.[51]

(49) اتفق المفسرون أن حَمَلة العرش من الملائكة إلا أنهم اختلفوا حول تمييز العدد ثمانية، مما أعطى الخيال الإسلامي مجالا للانطلاق. وهكذا يخبرنا الرازي مثلا عن قول للحسن البصري يبدي فيه حيرته وهو يورد ما ذهب إليه خيال الآخرين ويقول: «لا أدري ثمانية أشخاص أو ثمانية آلاف أو ثمانية صفوف أو ثمانية آلاف صف.» ويرجح الرازي أن الإشارة لثمانية أشخاص استنادا على حديث لمحمد يقول فيه: «هم اليوم أربعة فإذا كان يوم القيامة أيدهم الله بأربعة آخرين فيكونون ثمانية». الرازي، **التفسير الكبير**، ج 30، ص 109.

(50) من المعاني التي يوردها صاحب **لسان العرب** في معنى الاستواء: «استوى على ظهر دابته أي استقرّ».

(51) في تفسيره لآية «وجاء ربُّك والمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» يوجّه الزمخشري المجيء توجيها مجازيا لأن الحركة والانتقال لا يجوزان إلا على من كان في جهة. وهكذا فإن مجيء الله هنا هو في الواقع: «تمثيل لظهور آيات اقتداره وتبيّن آثار قهره وسلطانه.» وحتى يبرّر الزمخشري قوله فإنه يشبّه حال الإله في هذا الموقف بحال الملك الذي يظهر بنفسه مما يُظْهِر بحضوره من «آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها ووزرائه عن بكرة أبيهم.» ومشكلة الزمخشري في ادّعائه هذا أنه ورغم حرصه على تنزيه الإله عن المكان والجهة إلا أنه لا ينزّهه عن التشبيه. وحجتّه التشبيهية نفسها مردودة لأن المشهد الذي تصفه الآية لا يكتمل إلا بحضور الملائكة الذين يقول عنهم الزمخشري إنهم ينزلون من كل سماء «فيصطفون صفّا بعد صفّ محدقين بالجن والإنس.» (**الكشّاف**، ج 6، ص 373). أما الطبرسي فإنه يرفض جسمية الله ويشرح الآية على ضوء ثلاثة مواقف. وحسب الموقف الأول فإن المجيء هنا إشارة لأمر الله «الذي لا أمر معه». وحسب الموقف الثاني فإن الإشارة لجلائل آيات الله «فجعل مجيئها [مثل] مجيئه تفخيما لأمرها.» وحسب الموقف الثالث فإن المجيء كناية عن معرفة الله «لأن ظهور المعرفة بالشيء يقوم مقام ظهوره ورؤيته.» (**مجمع البيان**، ج 10، ص 273). ولقد تابع الرازي كلا من الزمخشري

ونموذجُ هذه الصورة للإله كشخص متجسّد يأتي بما يأتي به البشر من أفعال موجودٌ في التوراة، ويمثّله بشكل خاص حدثان: حدث زيارة الإله ومعه ملكان لإبراهيم قبيل تدمير سدوم وعمورة (تكوين 18)،[52] وحدث مصارعة يعقوب لشخص غامض في هزيع الليل حتى طلوع الفجر، وهو شخص من الممكن أن يكون تجسيدا للإله نفسه (تكوين 32).[53]

والطبرسي في رفض الجسمية وأكّد على ضرورة تأويل الآية. واقتضت هذه العملية التأويلية عنده افتراض أن عبارة الآية «من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه». وفي تحديد ذلك المضاف الذي حُذف لا يخرج الرازي عن احتمالات الطبرسي فيصبح المضاف «أمر [ربِّك]» أو «جلائل آيات [ربِّك]» أو «معرفة [ربِّك]»، علاوة على «قهر [ربِّك]». وإن كان هذا الإجراء التأويلي يعتمد على إعادة صياغة العبارة القرآنية وتعديلها، فإن الرازي يشير أيضا لإجراء تأويلي آخر يقوم على تغيير مدلول كلمة «ربّ» ويذهب إلى «أن الرب هو المربى، ولعل مَلَكا هو أعظم الملائكة هو مربي للنبي ... جاء فكان هو المراد من قوله: ﴿وجاء ربُّك﴾». (**التفسير الكبير**، ج 31، ص 174 – 175). وبالمقابل نجد أن ابن كثير لم يحفِل بما أثاره من سبقوه وعاد لأفق الطبري فشرح عبارة «وجاء ربُّك» شرحا يستند على ما تعطيه لغتها في سياق المشهد الذي تصفه السورة وقال: «فيجيء الرب ... لفصل القضاء كما يشاء، والملائكة يجيئون بين يديه صفوفا صفوفا.» **تفسير القرآن العظيم**، ج 8، ص 399.

(52) يقول الباحث التوراتي مارك سمث: «إن لم يكن واضحا في الإصحاحين 2 – 3 من سفر التكوين أن الإله له جسد فإن هذا الشك سرعان ما ينقشع في الإصحاح 18، إذ أن يهوه هو أحد «الرجال الثلاثة» الذين وقفوا لدى إبراهيم ... وهذه العبارة من الإشارات النادرة في الكتاب التي تشير للإله كـ «رجل». إن إطلاق كلمة «رجال» على الأشخاص توحي بمظهر جسدي للإله والملاكين. وإبراهيم يقوم بإكرامهم فيقدّم لهم الماء لغسل أرجلهم، ويعرض عليهم أن يتكئوا تحت الشجرة، كما يضع لهم الطعام. وعلى ضوء هذا النشاط فإن أجساد الرجال الثلاثة تبدو أجسادا ذات جِرْم بشري ... ويتحدث يهوه مرتين مع إبراهيم ... وتصوير إبراهيم ويهوه يبدو كتصوير لرجلين يسيران ويتبادلان الأفكار في حديثهما. وباختصار، فإن هذا الإله يسير ويتحدّث ويأكل ويشرب.» Mark Smith, *Where the Gods Are*, p. 15.

(53) في وصف هذا الشخص يستخدم الراوي كلمة إنسان أو رجل (إيش איש). إلا أن يعقوب يقول: «نظرت الله (أيلوهيم אלהים) وجها لوجه» (تكوين 32: 30). أما في هوشع فإن هذا الشخص لا يُوصف بالألوهية وإنما يصبح مَلَكا: «جاهد [أي يعقوب] مع المَلاك (מלאך) وغَلَبَ» (12: 4).

والحدث الأول يحكيه القرآن في ثلاثة مواقع: في سورتَي هود والعنكبوت حيث يشير لمن زاروا إبراهيم بتعبير «رسلنا»، وفي سورة الذاريات حيث يشير لهم بتعبير «ضيف إبراهيم». والقصة القرآنية تخالف قصة سفر التكوين في أن الإله ليس أحد ضيوف إبراهيم وإن كانت تعكس العنصر الآخر فتقدّمهم كملائكة تشكّلوا بشكل البشر. وهكذا وحسب الرؤية القرآنية فإنه من الممكن للملائكة أن يتمثّلوا بالصورةَ البشرية إلا أن هذا مستحيل في حق الإله.[54] أما الحدث الثاني فإنه لا يرد في القرآن، ومن المحال بالطبع حسب الرؤية القرآنية أن يصارع يعقوبُ الإلهَ. ولكن ماذا عن الملامسة الحسية التي نجدها في قصة يعقوب؟ إن الصورة التي تقدمها آية الفتح عندما تقول «يَدُ الله فوق أيْدِيهم» لا علاقة لها بالملامسة الحسية وإنما نحن بصدد تعبير مجازي عن المبايعة. إلَا أننا عندما ننظر لمادة الحديث فإننا نجد أنها تقدّم لنا صورة الملامسة الحسية.[55]

(54) يقول القرآن في حكايته عن مريم قبل أن يغشاها الحَمْل بعيسى: «واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا * فاتخذت من دونهم حجابا فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا» (19: 16 — 17، مريم). ولقد ذهب المفسرون في تفسيرهم لعبارة «فأرسلنا إليها روحنا» أن المقصود بالعبارة هو جبريل. وتقدّم مادة الحديث نموذجا على هذا التمثّل في حديث شهير منسوب لعمر يحكي عن رجل لا يُرى عليه أثرُ السفر يطلع على محمد وهو بين أصحابه ويسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان والساعة وأماراتها، وبعد أن ينطلق مغادرا يخبر محمدٌ أصحابَه عن هُوية الرجل قائلا إنه جبريل «أتاكم يعلِّمُكُم دينكم». مسلم، **صحيح مسلم**، ج 1، ص 38.

(55) تقدّم لنا مادة الخيال الإسلامي على مستوى الحديث صورة للإله نلمح فيها جانب الملامسة الحسيّة وجانب الشمّ. وهكذا نقرأ حديثا عن آية الأعراف التي تقول: «وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين» (7: 172) أن عمر بن الخطاب عندما سُئل عنها قال إنه سمع محمدا يقول: «إن الله خلق آدم ثم مسح على ظهره بيمينه فأخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للجنة ... ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للنار ... » (الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 5، ص 158). ونجد مادة نفس الحديث تتكرّر في حديث أبي الدرداء: «خلق الله آدم حين خلقه، فضرب كتفه اليمنى فأخرج ذرية بيضاء ... ، وضرب كتفه اليسرى فأخرج ذرية سوداء ... » (ابن حنبل، **المسند**، ج 45، ص 481). وربما كان مبرر الملامسة هنا في الخيال الإسلامي طبيعة هذه اللحظة كلحظة متداخلة مع لحظة الخلق، إذ أن لحظة الخلق هي لحظة

ورغم أن أصل التجسيم القرآني هو التجسيم التوراتي إلا أن هذا لم يعنِ أن القرآن عَكَس أو قبِل بكلّ الصور التوراتية. فالتوراة تصف إلها يشمّ، إذ تحكي كيف أنه عندما يبني نوح بعد الطوفان مذبحا للربّ ويقرِّب القرابين من البهائم والطيور حارقا إياها يشمّ الإله رائحتها الطيبة، وهذه صورة لا ترد في القرآن.(56) وعلاوة على الشمّ، تقدّم لنا التوراة صورة لإله يأكل ويشرب. ففي القصة التوراتية عن الإله والمَلَكين وزيارتهم لإبراهيم التي أشرنا لها أعلاه يقدّم إبراهيم الطعام والشراب ويأكل الإله والمَلَكان ويشربون. وكما أشرنا أعلاه فإن القرآن ومع قبوله لفكرة تمثّل الملائكة في صورة بشرية إلا أنه لا يقبل مثل هذه الفكرة في حق الله، ناهيك عن قبول فكرة أن الله يأكل ويشرب التي يقول في الردّ عليها: «وهو يُطْعِمُ ولا يُطْعَمُ» (6: 14، الأنعام).(57)

وثمة آيتان تقدمان لنا صورة خاصة ومُشْتَبِهة للإله وهما آية (ق) التي تقول: «ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» (50: 16)،

ملامسة الإله المباشرة للطين الذي يُخلق منه آدم: «قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بِيَدَيَّ ... » (38: 75، (ص)). وفي حديث آخر يرويه ابن عباس نقرأ عن ملامسةٍ موضوعُها محمدٌ نفسُه. يقول محمد: «أتاني الليلة ربِّي تبارك وتعالى في أحسن صورة، قال أحسبه في المنام، فقال يا محمد: هل تدري فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قال: قلت: لا، قال: فوضع يده بين كَتِفيَّ حتى وجدت بردها بين ثَدْيَيَّ، أو قال: في نحري، فعلمت ما في السماوات وما في الأرض ... » الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 5، ص 282.

(56) أقرب إشارة للشمّ حديث أبي هريرة الذي يقول فيه: «عن رسول الله ... قال: والذي نفس محمد بيده لخُلُوف [تغيّر الرائحة] فم الصائم أطيب عند الله تعالى من ريح المسك ... » البخاري، **صحيح البخاري**، ج 3، ص 63.

(57) أما القصة التوراتية نفسها فيحكيها القرآن في موضعين. ففي هود نقرأ: «ولقد جاءت رُسُلُنَا إبراهيمَ بالبشرى قالوا سلاما قال سلام فما لبث أن جاء بعجل حَنِيذ * فلما رأى أيديهم لا تصل إليه نَكِرَهم وأوجس منهم خِيفة قالوا لا تخف إنا أُرْسِلْنَا إلى قوم لوط» (11: 69 – 70). ونرى في الحال أن الحدث هنا يحكيه الصوت الإلهي وأن تعبير «رسلنا» يضع الإله خارج المشهد. والمسألة الثانية الهامة التي يؤكّد عليها المشهد أن رسل الله لم يأكلوا. وفي الذاريات نقرأ: «فراغ إلى أهله فجاء بعجل سمين * فقربه إليهم قال ألا تأكلون * فأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف وبشّروه بغلام عليم» (51: 26 – 28). ورغم سقوط الإشارة لإمساك الرسل عن الأكل إلا أنه مفهوم ضمنيا. وربما تكون صياغة الذاريات هي الصياغة الأسبق وتكون صياغة هود قد جاءت بغرض التوكيد الذي لا يدع مجالا للّبس أن المرسلين لم يأكلوا. وهكذا يمتدّ التنزيه القرآني لله عن الأكل للملائكة أيضا.

وآية المُجادِلة التي تقول: «ألم تر أن الله يعلم ما في السماوات وما في الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا» (58: 7).[58] إن الآيتين تبتعدان عن صورة الإله المتعالي لتقدِّما صورة لإله يدخل مع الإنسان في علاقة قرب تعبّر عنه صورة مكانية. ولقد كان من الطبيعي أن يقاوم الكثير من المفسرين هذه الصورة ويعمدوا لقراءة ما يقوله القرآن قراءة مجازية. وهكذا فإن تعبير «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» الذي يوحي ببعد مكاني مركزه الجسد البشري يصبح عند الزمخشري تعبيرا مجازيا المراد منه «قرب علمه منه ... فكأنه ذاته قريبة منه، كما يقال الله في كل مكان، وقد جلّ عن الأمكنة».[59] إلا أن هذا التنزيه عن الأمكنة يصطدم في آية المُجادِلة بصورة حضور إلهي مكاني كثيف تلتصق فيه «المعية» و«الأينية» عندما نقرأ: « ... إلا هو معهم أين ما كانوا». وهنا أيضا قاوم المفسرون صريح العبارة فنقرأ قول الضحّاك «أنه مشاهدهم بعلمه وهو على عرشه».[60] ويعبّر الرازي عن نفس الموقف قائلا: «والمراد من كونه تعالى معهم كونه تعالى عالما بكلامهم وضميرهم وسرهم وعلنهم وكأنه تعالى حاضر معهم ومشاهد لهم، وقد تعالى عن المكان والمشاهدة».[61] وهكذا يمحو الموقف التفسيري شبهة التجسيم المكاني باللجوء لقراءة مجازية تستند على صفة العلم الإلهي المحيط.

6

نأتي الآن للتشبيه. إن كان التجسيم يتعلّق بالسمات العضوية فإن التشبيه يتعلّق بالسمات النفسية. ولأن القرآن يقدّم لنا إلها يدخل في علاقة مع مخلوقاته فإنه يقدّم لنا في نفس الوقت

---

(58) ترد هذه الآية في مصحف عبد الله بن مسعود بصيغة: «[ما يكون من نجوى ثلاثة] إلا الله رابعهم، ولا أربعة إلا الله خامسهم، ولا خمسة إلا الله سادسهم، ولا أقل من ذلك ولا أكثر إلا الله معهم إذا اِنْتَجُوا» (الزمخشري، **الكشّاف**، ج 6، ص 62). وفي تفسير الآية يثير المفسرون مسألة لماذا تذكر الآية الثلاثة والخمسة وتهمل أمر الأربعة. ومما يقوله الرازي بهذا الصدد «أن أقل ما لابد منه للمشاورة التي يكون الغرض منها تمهيد مصلحة ثلاثة، حتى يكون الاثنان كالمتنازعين في النفي والإثبات، والثالث كالمتوسط الحاكم بينهما ... فلهذا السبب لابد وأن تكون أرباب المشاورة عددا فردا» (الرازي، **التفسير الكبير**، ج 29، ص 266). ومن الواضح أن قراءة ابن مسعود لا ينطبق عليها مثل هذا المنطق إذ أنها قراءة ذات سرد تراكمي بسيط يشمل كل الحلقات (الثلاثة والأربعة والخمسة) مما يجعلنا نرجّح أنها ربما تكون القراءة الأصلية.

(59) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 5، ص 595.

(60) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 13.

(61) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 29، ص 266.

وابتداءا من لحظة الخلق الأولى «تاريخ» الإله وسماته النفسية. ونجد أغلب السمات النفسية لإله القرآن في قائمة أسماء الله الحسنى أو صفاته التي حُصرت في تسعة وتسعين اسما.[62] ومما تتّسم به هذه الأسماء أو الصفات احتواؤها على ثنائيات متعارضة لصفات الله مثل القابض في مقابلة الباسط والخافض في مقابلة الرافع والمنتقم في مقابلة العَفُوّ والضارّ في

(62) هذا العدد لأسماء الله الحسنى استند على حديث يرد في صحيح البخاري بصيغة: «إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا لا يحفظها أحد إلا دخل الجنّة» (ج 4، ص 384) ويرد في سنن التِّرْمِذي بصيغة: «إن لله تسعة وتسعين اسما مئة غير واحدة من أحصاها دخل الجنّة» (ج 5، ص 486). وتعبير «الأسماء الحسنى» يرد في القرآن، إلا أن ما يُسرد من هذه «الأسماء» يغلب عليها أنها صفات. ولقد ذهب ابن القَيِّم على ضوء ذلك إلى أن «أسماء الرب ... هي أسماء ونعوت، فإنها دالة على صفات كماله، فلا تَنافِيَ فيها بين العَلَمِية والوصفية ... » (**بدائع الفوائد**، ج 1، ص 42). بيد أن موقف ابن القَيِّم هذا عارضه موقفان: موقف من نفوا ثبوت الأسماء لله وسلّموا بثبوت الصفات، وموقف من عكسوا ذلك فسلّموا بثبوت الأسماء وأنكروا ثبوت الصفات (حول مناقشة هذا النزاع انظر الرازي، **لوامع البينات**، ص 12 – 18). ولقد وقع خلاف في سرد هذه الأسماء، فمثلا تقع في روايةٍ أسماءُ «الأحد، الصمد، الهادي» وتقع بدلها في روايةٍ أخرى أسماءُ «المقسط، القادر، الوالي». ولقد اعتمد أغلب من شرحوا الأسماء الحسنى على حديث أبي هريرة الذي أخرجه التِّرْمِذي والذي اقتبسنا صدره في أعلى الهامش. وكان مما انتبه له العلماء أن ثمة أسماء كثيرة يمكن أخذها من القرآن ولا يشملها السرد السائد، ولذا ذهبوا إلى أن الحديث لا يعني أن الله ليست له أسماء غير التسعة والتسعين وأن ما يرمي لقوله إن من أحصى هذه الأسماء دخل الجنّة — وهو رأي سخر منه أبو زيد البلخي قائلا إن «الجنّة لا تُستحق إلا ببذل النفس والمال فكيف يجوز الفوز بها بسبب إحصاء ألفاظ يعدّها الإنسان عدّا في أقل زمان وأقصر مدّة.» (الرازي، **لوامع البينات**، ص 56 – 57). ولقد انجذب خيال بعض من خاضوا في مسائل أسماء الله لمنطقة سرّ مستغلق أطلقوا عليه «الاسم الأعظم لله». وهكذا ذهبوا إلى أن «لله أربعة ألف اسم، ألف لا يعلمه إلا الله، وألف لا يعلمه إلا الله والملائكة، وألف لا يعلمه إلا الله والملائكة والأنبياء، وأما الألف الرابع فإن المؤمنين يعلمونه فثلثمائة منه في التوراة وثلثمائة في الإنجيل وثلثمائة في الزبور ومائة في القرآن تسعة وتسعون منها ظاهرة وواحد مكتوم من أحصاها دخل الجنّة، قالوا وإنما جُعل الاسم الأعظم مكتوما ليصير ذلك سببا لمواظبة الخلق على ذكر جميع الأسماء رجاء أنه ربما مرّ على لسانه ذلك الاسم أيضا ... » (المصدر السابق، ص 71). وهكذا حاول من ابتدعوا هذا الرأى الحفاظ على الحديث بصيغته المروية مع إدخال شرط يُخضع فعالية الفعلَ التعبدي للمؤمن وهو يحصي أسماء الله لعنصر الصدفة البحتة التي ربما تُجْرِي على لسانه الاسمَ الأعظم، علاوة على استبعاد المؤمنين بالدينين المنافسين الذين لا يدخلون أصلا دائرة القرآن وأسماءها المائة.

مقابلة النافع. وهذه الثنائيات المتعارضة تنبع من أصل التصوّر القرآني كما تعكسه الكثير من الآيات مثل آية إبراهيم التي نقرأ فيها: «فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء» (14: 4) أو آية العنكبوت التي تقول: «يعذب من يشاء ويرحم من يشاء وإليه تُقْلَبُون» (29: 21).

وشَبَهُ إله القرآن في صفاته النفسية بالإنسان واضحٌ. فمثلما أن الإنسان يحب ويرضى فإن الله يحب ويرضى، وهكذا نقرأ: «وأحسنوا إن الله يحب المحسنين» (2: 195، البقرة) ونقرأ: «وإن تشكروا يرضه لكم» (39: 7، الزُّمَر). ومثلما أن الإنسان من الممكن ألّا يحب أو ألّا يرضى فإن الله من الممكن ألّا يحب أو ألّا يرضى، وهكذا نقرأ: «والله لا يحب الظالمين» (3: 57، آل عمران)، ونقرأ: «فإن الله لا يرضى عن القوم الفاسقين» (9: 96، التوبة). ومثلما أن الإنسان يسخط ويغضب ويلعن بل ويصل درجة أن يمقُت (وهو أشدّ البُغض) فإن الله يسخط ويغضب ويلعن ويصل درجة أن يمقُت أيضا، وهكذا نقرأ: «ذلك بأنهم اتَّبَعُوا ما أسخط الله» (47: 28، محمد)، ونقرأ «وغضب الله عليهم ولعنهم» (48: 6، الفتح)، ونقرأ: «إن الذين كفروا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ الله أكبرُ من مَّقْتِكُم أنفسَكم» (40: 10، غافر).[63] وهذا الشبه النفسي يؤكّده بشكل خاص ضَرْب من الآيات نرى فيه ردَّ فعلٍ إلهي هو من جنس الفعل البشري. وهكذا فمكر الإنسان وكيده يقابله مكر

(63) ميّز البعض بين الغضب وصفة نفسية أخرى هي الاغتياظ أو الغيظ، وقالوا إن الله يُوصف بالغضب ولا يُوصف بالغيظ: «من حيث كان الغضب إرادة الإضرار بالمغضوب عليه والغيظ تغيّر يلحق المغتاظ وذلك لا يصح إلا على الأجسام كالضحك والبكاء ... » (الرازي، **التفسير الكبير**، ج 22، ص 101). وما يقوله الرازي غير دقيق. فرغم أن القرآن لا يقدّم لنا صورة لإله ضاحك أو باكٍ فإننا نجد أن مادة الحديث تقدّم لنا صورة لإله يضحك. ففي حديث يرويه أبو هريرة يحكي محمد عن آخر رجل يدخل الجنّة وعن مراحل دخوله وكيف أنه يطمع في كل مرحلة في الحال التي تليها رغم تعهّده بألا يسأل فوق ما يُعطى. وعندما يبلغ باب الجنّة ويرى نعيمها يقول: «'يا ربِّ أدخلني الجنّة'، فيقول الله: 'ويحك يا ابن آدم ما أَغْدَرَكَ، أليس قد أعطيتَ العهود والميثاق أن لا تسأل غير الذي أُعطيت.' فيقول: 'يا ربِّ لا تجعلني أشقى خلقك'، فيضحك الله عزّ وجلّ منه ثم يأذن له في دخول الجنّة ... » (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 2 ، ص 382). وصورة الإله الباكي نجدها في العهد القديم في سِفْر أرْمِيا الذي نقرأ فيه مثلا: «على الجبال أرفع بكاءً ومَرْثاةً، وعلى البَرِّيَّة نَدْبا ... » (9: 10)، حيث اعتبر البعض أن الصوت هنا هو صوت يهوه، وهي صورة ما كان من الممكن أن تدخل الإسلام. حول بكاء الإله في أرْمِيا انظر:

David A. Bosworth, "The Tears of God in the Book of Jeremiah," *Biblica* Vol 94, No. 1 (2013).

الإله وكيده، فنقرأ مثلا: «ومَكَرُوا مَكْرا ومَكَرْنا مَكْرا وهم لا يشعرون» (27: 50، النمل)، ونقرأ: «إنهم يكِيدون كَيْدا * وأكِيد كَيْدا» (86: 15 – 16، الطارق). ونرى هذا النمط من ردّ الفعل الإلهي في آيات مثل: «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤون * الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون» (2: 14 – 15، البقرة)، ومثل: «إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم» (4: 142، النساء)، ومثل: « ... فيسخرون منهم سخر الله منهم ولهم عذاب أليم» (9: 79، التوبة).[64]

إلا أن ما يمكن وصفه بالتشبيه الأكبر لا يأتي كتشبيه مباشر وإنما كتشبيه ضمني ونعني به التحدي للإتيان بمثل القرآن، وهو تشبيه يبلغ قمته في آية التحدي الأعظم التي تقول: «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا» (17: 88، الإسراء).[65] ولقد قلنا في الفصل الثاني إن فكرة التحدي تنطوي على تناقض لأنها تصطدم بالمنطق الديني الذي لا يقبل وضع الإله في

---

(64) أثارت مثل هذه الإشارات مسألة مشروعية وضع أسماء لله مستمدة من صفات كالكيد أو الاستهزاء أو الخداع. وقد منع الغزالي ذلك وبرّر منعه بحجة قياسية قائلا: «أما الدليل على المنع من وضع اسم له فهو المنع من وضع اسم لرسول الله ... لم يسم به نفسه، ولا سمّاه به ربه، ولا أبواه. وإذا منع في حقّ الرسول ... بل في حق آحاد الخلق، فهو في حق الله أولى ... » (**المقصد الأسنى**، ص 155). وهذا الرأي الذي يرى أن أسماء الله توقيفية وتؤخذ بالإذن وليست قياسية هو أيضا الرأي الذي دافع عنه الرازي. ولقد توسّع الرازي في مسألة ما يمتنع إثباته في حق الله. وهكذا ومع إثبات القرآن للمكر مثلا في حق الله إلا أنه ذهب إلى أن المكر مقرون «بكيفيات يمتنع ثبوتها في حق الله ... » وهكذا نراه يغلّب هنا مشاعره الدينية والصورة التي يودّ إسقاطها على الله ويودّ التمسّك بها على ما يقوله القرآن الذي لا يخصّص ويشير لكيفيات معينة عندما يتحدّث عن المكر الإلهي. وموقفه هذا يقوده لابتداع منطق غريب عندما يقول: «ولا يجوز ذكره مضافا إلى بعض الأشياء فإنه يجوز أن يُقال يا خالق يا ملك ولا يجوز أن يُقال يا خالق القردة والخنازير والخنافس وإن كان ذلك حقا في نفس الأمر بل ينبغي أن يقال يا خالق السموات والأرض.» (**لوامع البينات**، ص 20). وهكذا يرفض الرازي رفضا باتا أي لغة توهم بإثبات ما لا يجب قوله في حق الله حتى وإن كانت هذه اللغة تستند موضوعيا على ما يقوله القرآن.

(65) التحدي للبشر، إلا أن الآية تشمل الجن أيضا ولهذا وصفناها بآية التحدي الأعظم.

مصاف الإنسان.[66] ورغم أن القرآن يؤكد أن الإتيان بمثله مستحيل إلا أن مجرد التحدي يقتضي ضمنيا التشبيه، وإلا فإنه يصبح فعلا لا معنى له.

وإن كان تحدّي الإتيان بمثل القرآن تحديا على مستوى اللغة، وذلك هو المستوى العام الذي من الممكن أن نسميه مستوى الخطاب والذي تعبّر عنه آية الفُرقان التي تقول: «ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا» (25: 33)، فإن القرآن يقدّم تحدّيا آخر على مستوى الفعل. لنأخذ أمثلتنا من سورة الواقعة حيث يعبّر القرآن عن هذا التحدّي بالمقابلة بين الضمير نحن (ضمير الصوت الإلهي) والضمير أنتم (ضمير البشر المخاطَبين). وتمهّد السورة للتحدي بتقرير الحقيقة الأولية الكبرى: «نحن خلقناكم فلولا تُصَدِّقُون» (56: 57)، ثم تطرح التحدّي الأول: «أفرأيتم ما تُمْنُون * أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون» (58 – 59)، ثم تنتقل للتحدّي الثاني: «أفرأيتم ما تَحْرُثُون * أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون» (63 – 64)، ثم تُعْقِب بالتحدّي الثالث: «أفرأيتم الماء الذي تشربون * أأنتم أنزلتموه من المُزْن أم نحن المنزلون» (68–69)، ثم تختِم بالتحدّي الرابع: «أفرأيتم النار التي تورون * أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون» (71–72). والتحدّي في هذه الآيات تشبيهي على مستوى صفة القدرة بمقارنة قدرة الله بقدرة الإنسان، إلا أن ما يبدو هنا أن التحدي جزئي يتجه فيه الخطاب للإنس دون الجن.

7

دعنا ننظر الآن لآيتين تعطيان ما يمكن وصفه بالصورة العليا والكبرى للإله وإن كانتا تفعلان ذلك بأسلوبين مختلفين وهما آية البقرة 2: 255 الشهيرة بآية الكرسي وآية النور 25: 35 التي تأخذ منها السورة اسمها.

تقول آية الكرسي:

> الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سِنَةٌ ولا نوم له ما في السماوات وما في الأرض من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وَسِع كُرْسُيُّهُ السماوات والأرض ولا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وهو العلي العظيم[67]

---

(66) انظر ص 42 أعلاه.

(67) كان هناك انتباه وسط المسلمين منذ فترة مبكِّرة للقيمة الخاصة لآية الكرسي انعكس في مادة الحديث. ولعلّ أهمّ حديث بهذا الصدد هو الحديث الذي أخرجه مسلم والذي يروي فيه أُبَيّ بن كعب أن محمدا سأله عن أعظم آية في القرآن، وعندما أجاب قائلا إنها آية الكرسي ضرب محمد على صدره وهنأه على علمه. (**صحيح مسلم**، ج 1، ص 556). وفي التعليق على هذا الحديث يقول النووي إن العلماء قالوا «إنما تميّزت آية الكرسي بكونها أعظم لما جمعت من أصول

إن نهج الآية وهي تبني عناصر صورة الإله يعتمد على الإثبات والنفي. وعناصر الإثبات تعبّر عنها ألفاظ أساسية وألفاظ ملحقة. وألفاظ عناصر الإثبات الأساسية هي: الله، إله، الحي، القيوم، يشفع، إذْن، يعلم، شاء، وَسِع، حِفْظ، العلي، العظيم. أما ألفاظ عناصر الإثبات الملحقة فهي: السماوات، الأرض، كرسي. وألفاظ عناصر النفي هي: سِنَة، نوم، يؤوده.

ونلاحظ أن تعبير «الله لا إله إلا هو» الذي يفتتح الآية يبدأ بالاسم العلم («الله») ويقرّر ماهية من يدلّ عليه الاسم باستخدام اسم الجنس («إله»). والتعبير ينفي ويثبت في نفس الوقت — بنفي الألوهية عما سوى الله وإثباتها له، مع وصفه في آن معا باستخدام الضمير المذكّر «هو»، مما يعني التأكيد على صورة «الإله (المذكّر)» ورفض تصوّر «الإلهة (المؤنثة)» التي ضمّها التراث الوثني ضمن مجمّع آلهته. وعند تأمل التعبير ونفيه وإثباته اللذين يأتيان في سياق مساجلة المشركين، نجد أن مبناه يقوم على التشبيه حيث المشبّه هو الله والمشبّه به مضمر في العبارة وهو آلهة المشركين. ونجد أن نفس الأمر ينطبق على صفة «الحي»، إذ أنها صفة تنفي الموت عن حاملها ولا معنى لها من غير هذه المقابلة.(68)

ما الذي من الممكن أن يأتي منطقيا بعد صفة «الحيّ»؟ إن صفة الحيّ مفتوحة على كل الصفات ولكن أفق الآية هنا وهي تصف الإله يتعلّق بعلاقة الإله بمجموع خلقه ولذا تصبح الصفة التالية هي «القيوم»، والتي فسّرها مجاهد بمعنى «القائم على كل شيء».(69) وتعبّر الآية عن هذه القيومية بواقع أن الإله «لا تأخذه سِنَةٌ ولا نوم». ونلاحظ أن التعبير هنا يثبت ما يريد إثباته في حق الإله بوسيلة النفي، وهو نفي ذو طبيعة تشبيهية.

وتواصل الآية وصف الإله على ضوء ستة عناصر. العنصر الأول هو المِلْك، إذ أنه يَمْلِك «ما في السماوات وما في الأرض». والعنصر الثاني هو المُلْك الذي يجعله متصرفا كمَلِك يتمّ كل أمر بإذنه، وهو عنصر تُبْرِز الآية بصدده عنصر الإذن بالشفاعة كمظهر لسلطته التي لا

الأسماء والصفات ... » **المنهاج في شرح صحيح مسلم**، ج 6، ص 136.

(68) يستخدم القرآن صفة «الحي» بالمدلول المألوف لمعنى الكلمة كما يتّضح من المقابلة بينها وبين «الميت» في آية الفرقان التي تقول: «وتوكّل على الحي الذي لا يموت وسبِّح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيرا» (25: 58). إلا أن البعض تحرّجوا من التشبيه الضمني فحاولوا إلباس اللفظة بمدلول مختلف فقالوا: «إنما سمى الله نفسه «حيًّا» لصرفه الأمور مصارفها، وتقديره الأشياء مقاديرها، فهو حي بالتدبير لا بحياة.» ورأى آخرون عدم معقولية ذلك التفسير، فقرروا أن يقبلوا بالواقع مع عدم الخوض في المسألة في نفس الوقت فقالوا: «بل ذلك اسم تسمَّى به، فقلنا تسليما لأمره.» الطبري، **تفسير الطبري**، ج 3، ص 7.

(69) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 3، ص 7.

يشاركه فيها أحد.(70) والعنصر الثالث هو عِلْمه المحيط. وفي حالة كلٍّ من هذه العناصر الثلاثة نلاحظ أيضا التشبيه. فالإنسان من الممكن أن يكون مالكا (وهي ملكية تجاوزت في مجتمع من خاطبهم القرآن امتلاك الأشياء لامتلاك الإنسان نفسه مما جعل البعض ليسوا «عبيدا لله» فحسب وإنما أيضا «عبيدا للبشر»)، ومن الممكن أن يكون مَلِكا يتّجه الناس له للشفاعة، كما أنه من الممكن أن يكون عالِما. وهكذا فكل هذه (وغيرها) صفات وحالات يتشارك فيها الإنسان والإله مع اختلاف الدرجة.

أما العنصر الرابع فهو الكرسي، وهو ما صنّفناه أعلاه بعنصر إثباتٍ ملحقٍ إذ أنه ليس صفة من صفات الذات الإلهية كالحياة أو القيومية أو العلم وإنما هو عنصر خارجي ملحق بصورة الإله، وهي هنا تحديدا صورة الإله–المَلِك. ولكن ما الذي تعنيه الآية بالكرسي؟ ظهرت أربعة اتجاهات في فهم مدلول الكلمة بين المفسرين ترتكز على نزعة فهم حرفي من ناحية أو تأويل مجازي من ناحية أخرى. فعلى مستوى الفهم الحرفي ذهب الحسن البصري مثلا إلى مطابقة الكرسي بالعرش، بينما ذهب آخرون إلى النظر للكرسي كعنصر منفصل وقالوا إنه «موضع القدمين»، وهي صورة أشار الضحّاك لعنصر التشبيه فيها بقوله: «كرسيه الذي يُوضع تحت العرش، الذي يجعل الملوك عليه أقدامهم.»(71) أما على مستوى التأويل المجازي فقد ذهب البعض إلى أن الكرسي هو العِلْم لأن «العلم موضع العالم، وهو الكرسي فسُميت صفة الشيء باسم مكان ذلك الشيء على سبيل المجاز ... »(72) وحمل آخرون القرينة المجازية محملا مختلفا ورأوا أن الكرسي «ما هو إلا تصوير لعظمته وتخييل فقط، ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد ... »(73)

وفسّر المفسرون تعبير « ولا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا» بمعنى «لا يثقُل عليه حفظهما»، وهو تعبير تشبيهي أيضا ويحمل صدى عبارة «وما مَسَّنَا من لُغُوب» التي مرّت بنا أعلاه.

والعنصران الخامس والسادس هما صفتا «العلي» و«العظيم» وهما يختمان وصف الصورة الإلهية بما يليق بها. وفي تفسير «العلي» واجهت المفسرين شبهة المكان، فأنكروا أن يكون

---

(70) الشفاعة من المسائل السجالية التي ثارت بين محمد والمشركين. ونلاحظ أن الآية لم تلغ الشفاعة لأن محمدا قدّمها كوظيفة من وظائف نبوته. ولا شك أن المشركين لم تفت عليهم المعادلة الوظيفية بين الشفاعة التي نسبها محمد لنفسه والشفاعة التي نسبوها لآلهتهم عندما قالوا: «ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زُلفى» (39: 3، الزُّمَر) (انظر تفسير الطبري، ج 3، ص 10). حول الشفاعة انظر ما كتبناه في **نبوة محمد**، ص 433.

(71) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 3، ص 11.

(72) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 7، ص 13.

(73) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 1، ص 481.

المعنى «وهو العليُّ المكان» وذهبوا أن المعنى «وهو العليّ عن النظير والأشباه».[74] وفي حالة «العظيم» ينطلق الطبري من واقع الأشياء ويقول: «ذو العظمة الذي كل شيء دونه، فلا شيء أعظم منه».[75] وهكذا نجد في حالة هاتين الصفتين أننا أيضا بإزاء التشبيه، إذ لا يمكن فهم مدلولهما في حقّ الإله إلا عبر المقارنة مع الخلق.[76]

ورغم الخيط التشبيهي الذي ينتظم عناصر آية الكرسي إلا أن منطقها الداخلي يقوم على فكرة تميّز الإله وتعاليه. ومنطق آية الكرسي هو في واقع الأمر منطق مجموع القرآن.

دعنا ننظر الآن لآية النور من حيث صورتها الكبرى عن الإله ومنطقها الداخلي. تقول آية النور:

> الله نور السماوات والأرض مَثَلُ نوره كمِشْكاة فيها مِصْباح المِصْباحُ في زُجَاجة الزُّجَاجةُ كأنها كوكبٌ دُرِّيٌ يُوقَد من شجرة مباركة زيتونةٍ لا شرقيةٍ ولا غربيةٍ يكاد زيتُها يضيء ولو لم تَمْسَسْه نارٌ نورٌ على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم (24: 35)

والآية، كما نرى، تتركّب من خمس وحدات: الوحدة الأولى هي عبارة «الله نور السماوات والأرض» والتي سنسميها العبارة التعريفية، والوحدة الثانية تصف النور المذكور في العبارة الأولى وتعتمد خمسةَ عناصر هي المِشْكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت،[77] والوحدة الثالثة هي عبارة «يهدي الله لنوره من يشاء»، والوحدة الرابعة هي عبارة «ويضرب الله الأمثال للناس»، والوحدة الخامسة هي عبارة «والله بكل شيء عليم» الخاتمة.

إن العبارة التعريفية ذات صياغة توحي بوصف للإله يستند على منطق رفضه أغلب المفسرين إذ أنها من الممكن أن توحي على مستوى معين باتحاد مدلول لفظة «الله» ولفظة

---

(74) المصدر السابق، ج 3، ص 14.

(75) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 3، ص 14.

(76) هذه المقارنة التشبيهية لم يستطع الغزالي الفكاك منها وهو يشرح معنى «العلي». وكان من الطبيعي أن يرفض العلو بالمعنى المكاني واعتبر العلوَ فَوْقِيّةً يجب أن تُدرك كدرجة عقلية. ورسم صورة كلية لوجود متدرّج تنتظمه أربعةُ عناصر هي البهيمة والإنسان والملائكة والإله حيث «المَلَك فوق الإنسان، والإنسان فوق البهيمة ... والله تعالى فوق الكل، فهو العلي المطلق ... » **المقصد الأسنى**، ص 97.

(77) لاحظ البعض أن هذه الآية من المقلوب، إذ أن عبارة «مثل نوره كمِشْكاة فيها مِصْباح» تقديرها «مثل نوره كمصباح في مشكاة» لأن المشبّه به «هو الذي يكون معدنا للنور ومنبعا له وذلك هو المصباح لا المشكاة.» الرازي، **التفسير الكبير**، ج 23، ص 236.

«النور»، ومن الممكن أن توحي على مستوى آخر بحلول الله في النور. ولقد رفض الرازي المعنى الأول قائلا: «اعلم أن لفظ النور موضوع في اللغة لهذه الكيفية الفائضة من الشمس والقمر والنار على الأرض والجدران وغيرهما، وهذه الكيفية يستحيل أن تكون إلها ... »، ورفض المعنى الثاني قائلا إن «الحلول على الله محال».[78] وبما أن ظاهر العبارة يجعل القراءة التي تطابق بين الله والنور ممكنة وجائزة، فقد كان لابد من دحض هذه القراءة. وهكذا ردّ البعض بقولهم إن مدلول العبارة القرآنية يعني «ذو نور السموات» أو «صاحب نور السموات» أو «نور السموات والأرض الحقّ».[79] وهذا الرد ممكن وجائز بدوره على ضوء تركيبين آخرين في الآية وهما عبارة «مَثَلُ نوره» وعبارة «يهدي الله لنوره من يشاء»، حيث النور ليس بذات الله وإنما هو مضافٌ لله. وهكذا نجد أن الآية تقدّم لنا تصورا يشوبه التناقض والالتباس في وصفها للإله. وقد حاول الرازي التخلّص من هذا التناقض بقوله إن: «نظير هذه الآية قولُك: زيدٌ كرمٌ وجودٌ، ثم تقول: ينعش الناس بكرمه وجوده، وعلى هذا الطريق لا تناقض».[80] إلا أن الرازي ورغم ادّعائه أن ليس ثمة تناقض لا يلبث أن يلمس المشكلة التي تثيرها لغة العبارة ويُقِرّ بأن فهمها يستلزم التأويل.[81]

---

(78) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 23، ص 224.

(79) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 4، ص 306.

(80) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 23، ص 224 – 225.

(81) وهذا ما فعله عامة المفسرين. ولقد قدّموا أربعة تأويلات. قال بعضهم إن معنى العبارة «هادي أهل السموات والأرض» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 9، ص 320). ونلاحظ في هذا التأويل أنه مركّب بمعنى أنه عندما جعل النور مجازا للهداية فإنه اضطر لإضافة عنصر جديد هو موضوع الهداية لأن السموات والأرض لا يمكن أن تكون موضوعا للهداية. أما باقي التأويلات فبسيطة بمعنى أنها تجنّبت إضافة عنصر خارجي. وهكذا ذهب البعض أن معنى العبارة «مدبّر السموات والأرض» (المصدر السابق، ج 9، ص 320). وذهب آخرون أن معناها «ناظم السموات والأرض على الترتيب الأحسن» (الرازي، **التفسير الكبير**، ج 23، ص 225). أما التأويل الرابع فقد انطلق أصحابه من لفظة النور نفسها وفسروا العبارة بمعنى «منوِّر السموات والأرض»، وإن قدّموا ثلاثة تأويلات لما عنوه، أولها أنه منوِّر «السماء بالملائكة والأرض بالأنبياء»، وثانيها أنه «منوِّرها بالشمس والقمر والكواكب»، وثالثها أنه «زيّن السماء بالشمس والقمر والكواكب وزيّن الأرض بالأنبياء والعلماء» (المصدر السابق، ج 23، ص 225). وثمة تفسير على مستوى لفظة «النور» يستحق التنويه، وهو يذهب أن معنى «النور» في العبارة هو «الضياء». وربما يبدو لنا هذا التفسير وكأنه تحصيل حاصل لا يفعل على ما يبدو أكثر من تقديم لفظة أخرى مرادفة للفظة «النور». إلا أن اختيار اللفظة له مغزاه لأن من قالوا بهذا

ونلاحظ أن العبارة التعريفية تليها عبارة «مَثَلُ نوره»، وهي عبارة تُدْخِلُنا في الحال منطقةَ التشبيه. ولقد اختلف المفسرون في الضمير في لفظة «نوره» — علّام يعود؟ ورغم أنه من الجائز والمعقول اعتبار العبارة الثانية تابعة ومُفَصِّلة للعبارة الأولى، وهو ما ذهب إليه البعض فقالوا إن الضمير عائد على الله، إلا أنهم أصرّوا أن «نور الله» هنا يعني «طاعته».(82) وقاوم باقي المفسرين اعتبار الضمير عائدا على الله لينقسموا لثلاثة فرق. ذهب فريق أن الضمير عائد على «المؤمن». وكان ممن قالوا بهذا الرأي أُبَيّ بن كعب الذي تقول المصادر إنه كان يقرأ العبارة «مثل نور المؤمن» أو «مثل نور من آمن به».(83) وذهب فريق أنه عائد على محمد، بينما قال فريق إنه عائد على القرآن.(84) وفي تقديرنا أن باعث هذه المقاومة لصرف الضمير باعتباره عائدا على الله ربما كان شعور هؤلاء المفسرين بضعف وعادية الصور التي تلي من مِشْكاة ومصباح وزجاجة وشجرة زيتون وزيت، وأنها صور من الممكن أن تكون مناسبة في وصف النور المألوف الذي ينتمي لعالم الناس إلا أنها لا تليق في وصف نور الله. والاختيار الراجح في تقديرنا هو الاختيار الأول الذي يجعل الضمير عائدا على الله، وهو اختيار قرينته عبارة «يهدي الله لنوره من يشاء».(85)

التفسير نظروا في تقديرنا لآية يونس التي تقول: «هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا» (10 : 5)، ورأوا رأي الزمخشري أن «الضياء أقوى من النور» (**الكشّاف**، ج 3، ص 115). وعلى الأرجح أن هذا جعلهم يرون أن التشبيه الأَوْلَى والأَحْرَى هو التشبيه المرتبط بما هو أقوى مما جعلهم يقولون إن النور هنا معناها الضياء. ورغم أن الرازي لا يناقش هذه المسألة صراحة عند معالجته لآية النور، إلا أنه كان مدركا للمشكلة فأكّد في معالجته لآية يونس أن النور والضوء اسمان لكيفية واحدة إلا أنه ميّز بين استخدام النور والضوء قائلا: «النور اسم لأصل هذه الكيفية، وأما الضوء فهو اسم لهذه الكيفية إذا كانت كاملة تامة قوية» (**التفسير الكبير**، ج 17، ص 37). وليس هناك ما يبرر ادّعاء الرازي أن النور هو الأصل، إلا أنه ادّعاء ربما تفسره الرغبة في الانحياز لاستخدام لفظة «نور» في عبارة «الله نور السماوات والأرض».

(82) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 9، ص 322.

(83) المصدر السابق، ج 9، ص 321.

(84) المصدر السابق، ج 9، ص 322.

(85) يذكر الرازي أن البعض قرأ «لله نور السموات والأرض» ويقول معلقا: «وعلى هذه القراءة فالشبهة زائلة.» (**التفسير الكبير**، ج 1، ص 129). وما يقوله الرازي صحيح من حيث زوال الشبهة في حالة العبارة الافتتاحية، والتي لم تعد تعريفية، إلا أن هذا لا يزيل مشكلة الآية إذ أن باقيها لا يستقيم مع هذه العبارة — فمشكلة الهاء في عبارة «مَثَل نوره» التالية من الممكن أن تعيدنا للشبهة مرة أخرى.

ومثلما أن آية الكرسي تقدّم لنا صورة أساسية هي «الكرسي» (الذي يسع السماوات والأرض) فإن آية النور تقدّم لنا صورة أساسية هي «النور». إلا أننا لا نواجه في حالة «الكرسي» كعنصر من عناصر رسم صورة الإلهِ الالتباسَ الذي نواجهه في حالة «النور». فآية الكرسي تقدّم لنا صورة متّسقة للإله المتفرِّد المتعالي إلا أن الصورة في آية النور يشوبها الالتباس كما قلنا أعلاه لأن ظاهر العبارة التعريفية من الممكن أن يوحي بالمطابقة بين الله والنور فيصبح الله في ذاته نورا ومن الممكن أن يوحي بمعنى يضيف النور لله.

وإن كانت صورة الإله في آية الكرسي قائمة على التشبيه فإنها قائمة أيضا على التشبيه في آية النور مع فارق ملحوظ وهو أن «النور» عنصر تشبيه ينتمي للطبيعة. وعندما ننظر لاستخدام القرآن للفظة «النور» فإننا نجدها مستخدمة بمعنيين: بمعنى حقيقي ومعنى مجازي. وفي المعنى الأول نقرأ: «خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور» (6: 1، الأنعام)، وتعبير «جعل الظلمات والنور» هنا يقابل تعبير «جعل الليل والنهار» (25: 62، الفرقان). وفي المعنى الثاني نقرأ مثلا: «الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات» (2: 257، البقرة). وبينما أن المعنى الأول وصفي لا ينطوي على حكم قيمة فإن المعنى الثاني ينطوي دائما على حكم قيمة، وهو حكم يعبر عنه القرآن أصرح تعبير عندما يقول مثلا: «قل هل يستوي الأعمى والبصير أم هل تستوي الظلمات والنور» (13: 16، الرعد).

لقد أشرنا أعلاه لاحتمال أن ما حفز المفسرين للفصل بين النور الذي تتحدث عنه العبارة التعريفية والنور الذي تتحدث عنه العبارة التشبيهية التي تليها هو ضعف الصورة التي تقدّمها هذه العبارة. والمفسرون قد اجتهدوا في نفس الوقت وهم يتحدّثون عن عناصر العبارة التشبيهية لتأكيد قوة نورها وصفائه، إلا أن هذا النور مهما بلغ من قوة وصفاء لا يمكن أن يقارن بنور العبارة التعريفية. وهذا يجعلنا نذهب للقول في تحليل آية النور إن النور يتجلّى فيها كنفي للظلمات إلا أن صورته تنحسر عندما نتحرّك من العبارة التعريفية للعبارة التشبيهية. وحركة الآية تنسحب من التشبيه الطبيعي (أي الذي يعتمد عنصرا طبيعيا هو النور) للتشبيه الإنساني، أي التشبيه القرآني المألوف، عندما نبلغ عبارتها الخاتمة: «والله بكل شيء عليم». إن العبارة التعريفية تقدّم لنا صورة كبيرة للإله إلا أنها صورة ملتبسة والعبارة الخاتمة هي التي تنقل الآية لأفق صورة الإله المتفرِّد المتعالي الذي تصفه آية الكرسي.

دعنا الآن ننظر للعبارة التي يمكن عدّها بمثابة أعلى تعبير قرآني لفكرة الإله المتفرِّد المتعالي. نقرأ في سورة الشورى: «فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه ليس كَمِثْلِهِ شيء وهو السميع البصير» (42: 11). والآية كما نرى تتركّب من أربع وحدات: الوحدة الأولى هي عبارة «فاطر السماوات والأرض»، والوحدة الثانية

هي عبارة «جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه»، والوحدة الثالثة هي عبارة «ليس كَمِثْلِهِ شيء»، والوحدة الرابعة هي عبارة: «وهو السميع البصير». وما نلاحظه أن العبارة الأولى من العبارات المكرّرة في القرآن إذ أنها تتكرر ست مرات،[86] وأن عبارة «جعل لكم من أنفسكم أزواجا» تتكرّر بتنويع في الصياغة خمس مرات، وأن عبارة «هو السميع البصير» تتكرّر أربع مرات. وهكذا وفي وسط هذه العبارات المألوفة المكرّرة تنبلج وتسطع عبارة «ليس كَمِثْلِهِ شيء» كعبارة فريدة في مجموع القرآن.

وعند تأمل هذه العبارة نجد أنها لا تخرج عن التصوّر التشبيهي للإله الذي نجده في آية الكرسي وآية النور وباقي القرآن. والتشبيه في هذه الآية أقرب للتشبيه في آية النور من حيث إيحائه بـ «شيئية» الإله. وبالطبع فإن هذا التصوّر التشبيهي لم يفت على المفسّرين الذي واجهوه بالوسيلتين التقليديتين اللتين في جعبتهم: وسيلة إعادة صياغة النص بما يُنَحِّي المشكلة ويُغَيِّبها ووسيلة التفسير التأويلي الذي يُسْقِط على النص ما يريد المفسر إسقاطه. وهكذا وعلى مستوى الوسيلة الأولى أنكر البعض أن تكون الكاف في لفظة «كَمِثْلِهِ» أداة تشبيه واعتبروها أداةً زائدةً للتوكيد، واعتبر البعض لفظة «مِثْل» نفسها زائدة للتوكيد — وهكذا تصبح الصياغة المثلى للعبارة: «ليس كهو شيء».[87]

أما على مستوى التفسير التأويلي فدعنا نأخذ كمثال ما يقوله الرازي. يبدأ الرازي بطرح تصوّر للإله يميّز بين ذات الإله وصفاته، وعلى ضوء هذا التمييز يقول إن معنى العبارة من الممكن أن يكون ليس هناك ما يماثل ماهية الذات الإلهية أو أن يكون ليس هناك ما يماثل صفات الإله. ومن الواضح أن القراءة الثانية باطلة لأن «العباد يوصفون بكونهم عالمين قادرين» مثلما أن الإله يوصف بذلك. وهكذا يَخْلُص أن «المراد بالمماثلة المساواة في حقيقة الذات».[88] وكما نرى فإن الرازي يتوسّل لإسقاطه التفسيري بوسيلة تمييزه الأولي الذي لا تبرّره الصياغة العامة لعبارة الآية. وفي واقع الأمر فإن حجة الرازي ضعيفة إذ أنه يخلط بين المماثلة والمساواة. فالمماثلة تقع في منطقة التشبيه ولكنها لا تعني المساواة بالضرورة، فهناك تشابه أو مماثلة بين الإله والإنسان في القدرة مثلا ولكن هذا لا يعني أن قدرة الإنسان مساوية لقدرة الإله. وعلاوة على التشابه في الصفات

---

(86) وإذا أضفنا عبارة «خَلْق السماوات والأرض» و«خَلَق السماوات والأرض» فإن التكرار يقفز لخمس وثلاثين مرة.

(87) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 18، ص 449.

(88) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 27، ص 151.

فالإنسان له «ذات» أيضا،[89] وليس من الضروري اشتراط مساواتها بذات الإله. وربما أحسّ الرازي بضعف موقفه حتى عندما فرض شرط الذات ولذا عمد لتغليظ هذا الشرط فتحدّث عن المساواة على مستوى «ماهية الذات» و«حقيقة الذات».[90]

8

أشرنا إلى صورة الإله في التوراة والقرآن كإله مُشَخْصَن شبيه بالإنسان من حيث امتلاكه لجوارح ومن حيث صفاته وإتيانه بأفعال شبيهة بأفعال البشر. دعنا الآن نناقش مسألة رؤية هذا الإله كما عالجتها التوراة وعالجها القرآن.

مرّ بنا أعلاه ما يحكيه سفر التكوين عن زيارة الإله ومعه ملاكان لإبراهيم وما يحكيه عن مصارعة يعقوب لشخص غامض يتحدّث عنه يعقوب فيما بعد باعتباره الإله نفسه. وهكذا يتّضح لنا أن موقف الكاتب التوراتي لسِفْر التكوين هو أن الإله من الممكن أن يظهر للبشر كشخص يرونه رؤية العين. هذا الموقف يصبح أكثر تعقيدا في سفر الخروج حيث نقرأ آيتين تعبران عن موقفين مختلفين. الموقف الأول يتعلّق بكلام الإله مع موسى. يحكي لنا كاتب السِّفْر عن خيمة الاجتماع التي يقيمها موسى وعن عمود السحاب الذي ينزل أمام الخيمة قبيل لحظة كلام الإله مع موسى. وفي وصف تلك اللحظة نقرأ: «ويكلّم الرب موسى وجها لوجه كما يكلّم الرجل صاحبه» (خروج 33: 11). أما الموقف الثاني فيتعلّق بما يحكيه كاتب السِّفْر عن أن موسى طلب من الإله أن يراه وأن الإله قال له: «لا تَقْدِر أن ترى وجهي لأن الإنسان لا يراني ويعيش» (خروج 33: 20). ثم يطلب الإله من موسى أن يقف على صخرة بجانبه ويقول له إنه متى اجتاز سيستره بيده وبعدها سيرفع يده «فتنظر ورائي، وأما وجهي فلا يُرى» (خروج 33: 23). وهكذا وبينما أن موسى على ما يبدو يرى وجه الرب في الموقف الأول إلا أن هذه الرؤية تستحيل في الموقف الثاني ولا يستطيع أن يري إلا ظهره. ويحكي لنا كاتب الخروج عن مشهد آخر تتحوّل فيه رؤية الإله لتجربة جماعية: «ثم صعد موسى وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ إسرائيل . ورأوا إله إسرائيل وتحت رجليه شِبْهُ صَنْعَة من العقيق الأزرق الشفّاف، وكذات السماء في النقاوة . ولكنه لم يمدّ يده إلى أشراف بني إسرائيل. فرأوا الله وأكلوا وشربوا» (24: 9 — 11). وهكذا يري موسى وهارون وابناه وشيوخ بني إسرائيل الإلهَ ويلتقط النصّ من أعضائه رجليه التي يرون ما تحتها.[91]

(89) وهي ما يعبّر عنها القرآن بلفظة «النَّفْس» — مثلا في آية الشمس: «ونَفْسٍ وما سوَّاها» (91: 7)

(90) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 27، ص 152.

(91) في شرح معنى الكرسي في آية الكرسي ذهب بعض المفسرين إلى أنه «موضع القدمين»

وعندما نأتي لمسألة موسى ورؤية الإله في القرآن فإن صورته هي صورة موسى الذي لا يستطيع أن يرى الإله رغم كلامه معه، وهكذا نقرأ: «ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربُّه قال ربِّ أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني فلما تجلّى ربُّه للجبل جعله دكّا وخرّ موسى صَعِقا فلما أفاق قال سبحانك تُبْتُ إليك وأنا أول المؤمنين» (7: 143، الأعراف). وهكذا نرى الاختلاف بين المشهدين في أن إله المشهد التوراتي مجسّد ويتحرّك ويستطيع موسى أن يرى ظهره، بينما أن إله المشهد القرآني لا يُرى بتاتا إلا من خلال تجلّيه الذي يدكّ الجبل ويصعَق موسى.[92]

ولكن ماذا عن القضية العامة: هل رؤية الإله ممكنة؟ إن الآيات المباشرة التي نقرأها بهذا الشأن هي آية الأنعام التي تقول: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير» (6: 103) وآيتا سورة القيامة اللتان تقولان: «وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة» (75: 22 – 23).[93] وهذه الآيات تأتي في سياقين مختلفين. فسياق آية الأنعام هو واحد من السياقات التقليدية للقرآن حيث يُمدح الإله ويُعظّم ويُنفى الشريكُ عنه، وهو تعظيم يصل لذروة من ذرواته في الآية السابقة التي تقول: «ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل» (6: 102). أما سياق آيَتَي القيامة فهو تصوير القرآن لمشهد الآخرة (التي يرد لفظها في الآية السابقة للآيتين). وهكذا يجمع القرآن الموقفين المتناقضين للتوراة، أي إمكانية رؤية الإله واستحالة

(الطبري، **تفسير الطبري**، ج 3، ص 11). ومن المحتمل أن يكون هؤلاء المفسرون قد استوحوا صورتهم من هذه الصورة التوراتية.

(92) في تفسير عبارة «وخرّ موسى صَعِقا» ذهب البعض أنها تعني «مغشيّا عليه»، وذهب آخرون أنها تعني «ميتا». (الطبري، تفسير الطبري، ج 6، ص 53). ومن الواضح أن الفريق الأول قرأ العبارة على ضوء عبارة «فلما أفاق» التي تليها، وأن الراجح أن الفريق الثاني قاسَ وجعل تجرِبة موسى شبيهة بتجرِبة بني إسرائيل التي تصفها آيتا البقرة: «وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جَهْرَةَ فأخذتكم الصاعِقة وأنتم تنظرون * ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون» (2: 55 – 56).

(93) ثمة آيتان رأى بعض المفسرين فيهما إشارة غير مباشرة لمسألة رؤية الإله. الآية الاولى هي آية يونس التي تقول: «للذين أحسنوا الحُسْنَى وزيادةٌ» (10: 26) حيث فسّر البعض لفظة «الحسنى» بالجنة ولفظة «زيادة» بمعنى «النظر إلى وجه الله» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 6، ص 550). أما الآية الثانية فهي آية المطففين التي تقول عن الكفّار: «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» (83: 15)، حيث ذهب البعض أن الحجاب يُكشف فينظر المؤمنون إلى الله «كل يوم غدوة وعشية» بينما يظل الكفّار محجوبين عن رؤيته. المصدر السابق، ج 12، ص 492.

رؤيته، ويحلّ التناقض بنقل الرؤية لسياق وزمان مختلف وتحويلها لتجربة أخروية يتذوقها كل المؤمنين.(94)

9

كان الحدث الحاسم في حياة محمد هو انقلابه على وثنيته الموروثة وانحيازه لعقيدة التوحيد. إلا أن محمدا ظلّ مسكونا بخطر الوثنية، أو ما أطلق عليه اسم الشِّرك، طيلة حياته ولذا فلا غَرْوَ أن ظلّ الشرك هو همّ القرآن الأساسي وموضوعه الأكبر باعتباره «الضلال البعيد» للإنسان الذي لا يغفره الله مهما غفر: «إن الله لا يغفر أن يُشْرَك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضلّ ضلالا بعيدا» (4: 116، النساء).

والقرآن لا يعرض علينا تفاصيل التجربة الشخصية لانقلاب محمد على وثنيته وإنما يكتفي بالإشارة لها كاللمح في آية الضحى التي تقول: «ووجدك ضالا فهدى» (93: 7). ولعل أقرب الآيات التي من الممكن أن نلامس فيها إشارة رمزية لرحلة محمد في بحثه الروحي هي آيات الأنعام التي تصف رحلة إبراهيم: «فلما جَنَّ عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين * فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين * فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون * إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين» (6: 76 – 79). وهذه الآيات تسبقها آية تحكي عن محاججة إبراهيم لأبيه: «وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين» (6: 74). وهكذا فإن إبراهيم

(94) مسألة رؤية الله بلا شك مسألة لاهوتية بالدرجة الأولى تتعلّق بالصورة اللائقة للإله وما يعنيه تعاليه. إلا أنها اكتسبت أيضا في الإسلام بعدا آخر في سياق المنافسة والعداء الذي نشأ مع اليهودية والمسيحية. ويلخّص حديث في **صحيح البخاري** هذا التداخل بين مسألة رؤية الله وبُعْد المنافسة والعداء. يقول أبو سعيد الخُدْري: «قلنا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل تُضارون في رؤية الشمس والقمر إذا كانت صحوا؟ قلنا: لا. قال: فإنكم لا تُضارون في رؤية ربكم يومئذ إلا كما تُضارون في رؤيتهما ... » ويمضي الحديث ليخبر محمدٌ أصحابه عما يحدث من حساب للأمم. ويحكي أن اليهود يُسألون عمّا كانوا يعبدون ويجيبون بأنهم كانوا يعبدون عُزير ابن الله، ويُقال لهم: كذبتم، ويتساقطون في جهنم. ثم يُسأل النصارى عمّا كانوا يعبدون ويجيبون بأنهم كانوا يعبدون المسيح ابن الله، ويُقال لهم: كذبتم، ويتساقطون في جهنم (ج 9، ص 798 – 799). وهكذا تنتهي المنافسة لصالح المؤمنين بنبوة محمد إذ أنهم سيرون ربهم بينما يُحشر غيرُهم إلى النار. حول معالجتنا لتجاوز موسى في الإسلام انظر **نبوة محمد**، ص 257 – 259.

الذي يرسم لنا القرآن صورته يبدأ من الوثنية الصنمية الغليظة ليتدرج لتقديس الكواكب ثم يهتدي بعد ذلك لإله التوحيد المألوف في اليهودية والمسيحية والإسلام.(95) وهذا الوصف لرحلة إبراهيم الروحية ربما حمل صدى من تجربة محمد وهو يطرح الأسئلة ويبحث عن خلاصه الروحي، وإن كان لا يعني بالضرورة أنه مرّ بنفس الأطوار.

إن الشِّرك الذي ساد وسط المكيين والعرب عشية دعوة محمد للإسلام ما عاد له صوت مستقل بمعنى بقاء مصادره الخاصة به والمحفوظة. لقد طُمست الذاكرة المستقلة للوثنية العربية بعد انتصار الإسلام، وأضحت صورتنا العامة عنها مستمدّة من القرآن كمصدر أولي وباقي المصادر الإسلامية كمصادر ثانوية.(96) وصوت المشركين يظهر، من ناحية، على

(95) قصة إبراهيم هذه ليس لها أساس توراتي، وعلى الأرجح أن مصدرها هو التراث اليهودي الشفاهي. ولقد لمس بعض المفسرين ومنذ مرحلة مبكرة تعارضها مع نظرية النبوة في الإسلام وقالوا إنه لا يجوز لنبي بعثه الله برسالته أن يقول لكوكب «هذا ربي» وأنه «لو جاز أن يكون قد أتى عليه بعض الأوقات وهو به كافر، لم يجز أن يختصه بالرسالة» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 5، ص 246). ومما زاد الأمر تعقيدا بنية النص هنا إذ أن مشاهد تقلّب نظر إبراهيم بين الأجرام السماوية وتحولّاته تسبقها آية تقول: «وكذلك نُرِيَ إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين» (6: 75)، مما يشير إلى أن تجربته الوثنية سبقها تدخّل إلهي لعمارة قلبه باليقين. ولقد أجهد المفسرون عقولهم لمعالجة هذا التعارض وإزالته وقدّموا الكثير من الحجج. للاطّلاع على تلخيص لهذه الحجج انظر الرازي، **التفسير الكبير**، ج 13، ص 50 — 61.

(96) صنع الأخباريون صورة لماضي العرب الديني استنادا على ما يحكيه القرآن عن بناء إبراهيم وإسماعيل للكعبة. وحسب هذه الأخبار فإن معظم العرب كان «ممن يدين الله ... ويتمسّك بإرث من ملة إبراهيم ... ويحجّ ويتألّه ويعظّم الحرم والأشهر الحُرُم ... » (النجِيرمي، **أيمان العرب**، ص 12). وينسب الأخباريون لهؤلاء العرب نظاما إيمانيا لا يختلف عن الإسلام من إيمان بإله واحد لا شريك له وإيمان بالقدر وسؤال القبر والحشر يوم القيامة ومن صلاة وصيام وزكاة علاوة على الحجّ. (الألوسي، **بلوغ الأرب**، ج 2، ص 194 — 195). ويقول الأخباريون إن كل هذا الميراث انقلب على يد عمرو بن لُحَيّ الذي «نصب الأصنام حول الكعبة، وجاء بهُبَل من هيت من أرض الجزيرة فنصبه في بطن الكعبة ... » (الأزرقي، **أخبار مكة**، ج 1، ص 165). وعن تقييم مثل هذه العقيدة التوحيدية يقول جواد علي: «إننا لا نستطيع أن نتحدث عن عقيدة التوحيد عند العرب قبل الإسلام استنادا إلى ما لدينا من كتابات جاهلية، لعدم ورود شيء عن ذلك. فالنصوص التي وصلت إلينا، هي نصوص فيها أسماء أصنام، وليس فيها ما يفهم منه شيء

مستوى التعبير عن معتقداتهم ومن ناحية أخرى على مستوى التعبير عن معارضة معتقدات الدين الجديد وفي مقدمتها الإيمان بنبوة محمد. وهكذا وعلى مستوى معتقداتهم آمن المشركون بالله باعتباره «الإله الكبير» الذي خلق السموات والأرض (31: 25، لقمان، و39: 38، الزُّمَر)، إلا أنهم رأوا آلهتهم كوسائل يتقرّبون عبرها لله العالي المتعالي: «ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زُلْفى إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار» (39: 3، الزُّمَر).[97] وعلى مستوى المعتقدات احتجّوا على دعوة محمد لهم بالتخلي عن دينهم بقولهم: «لو شاء الله ما أَشْرَكْنَا ولا آباؤنا» (6: 148، الأنعام). وهذه الحجة، كما نرى، ذات طبيعة جبرية تُخضع إرادة الإنسان للإرادة الإلهية. ويردّ القرآن على حجتهم هذه في الآية التالية قائلا: « قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين» (6: 149). وما يقوله القرآن في هذه الآية تقرّره آية أخرى سابقة في نفس السورة تقول: «ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا وما أنت عليهم بوكيل» (6: 107). ولا شك أن المشركين انتبهوا لغرابة الوضع في هذه المساجلة مع محمد إذ أن القرآن يهاجمهم مع إقرار ما ذهبوا إليه بدلا من نفيه.[98]

عن التوحيد عند العرب قبل الميلاد وبعده ... » **المفصَّل**، ج 6، ص 36.

(97) وتعبّر آية أخرى عن نفس المعنى باستخدام لفظة «شفعاء» بدلا من «أولياء»: «ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله» (10: 18، يونس).

(98) حاول الربيع بن أنس تبرير هذا الوضع وتسويغه بقوله: «لا حجة لأحد عصى الله، ولكن الحجة البالغة على عباده ... ‹لا يُسْأل عما يفعل وهم يُسألون› [21: 23، الأنبياء]» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 5، ص 389). وقول الربيع بن أنس ينطوي على مغالطة واضحة إذ أن حجة المشركين لا تعارض ما يقرره القرآن. ولقد لمس الزمخشري في الحال أن حجة المشركين تتطابق مع ما يذهب له المُجْبِرة أو أصحاب مذهب التسيير وكان من الطبيعي كمُعْتَزِلي يؤمن بالتخيير أو حرية الإرادة أن يتصدّى لها فذهب إلى أن الآية في مخاطبتها للمشركين تقول لهم: «فإن تعليقكم دينكم بمشيئة الله يقتضي أن تعلّقوا دين من يخالفكم أيضا بمشيئته، فتوالوهم ولا تعادوهم، وتوافقوهم ولا تخالفوهم، لأن المشيئة تجمع بين ما أنتم عليه وبين ما هم عليه» (الزمخشري، **الكشّاف**، ج 2، ص 410). وحجة الزمخشري هذه غريبة لأنها تتجاهل ما تقوله الآية 6: 149، فمثلما أن حجة المشركين تعلّق إيمانهم بمشيئة الله فإن الآية التي تردّ عليهم تعلق أيضا إيمانهم بمشيئة الله. والزمخشري الذي من الممكن أن يجد سندا لموقفه التخييري في آيات أخرى لم يُوفق في هذه الحالة لأن هذه الآية من الآيات التي تسند موقف التسيير. وموقف المشركين الذي تحكي عنه آية الأنعام تكرّره آية أخرى هي آية الزُّخْرُف التي تقول: «وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم

واللفظ الغالب الذي يستخدمه القرآن في الكلام عن آلهة المشركين هو لفظ «شركاء». بيد أنه يستخدم لفظ «أنداد» في عدد قليل من الآيات لا يتجاوز الستة، مثل آية البقرة التي تقول: «فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون» (2: 22). وفي شرح معنى كلمة «النِّدّ» يقول **لسان العرب** إنها تعني «المِثْل»، ويقول الطبري: «كل شيء كان نظيرا لشيء وشبيها فهو له نِدّ».[99] ولفظ الأنداد يختلف في مدلوله عن لفظ الشركاء، إذ أن الشريك ليس بالضرورة بنظير أو مثيل أو عَدْل لشريكه. وإذا نظرنا لمفهوم المشركين للإله الذي تتحدّث عنه الآية 39: 3 من سورة الزُّمَر فإننا نجد أنهم لا يتحدثون عن آلهتم باعتبارها نظيرة أو شبيهة بالله. إن الآية التي من الممكن أن ينطبق عليها مفهوم الأنداد هي آية النحل التي تقول: «قال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد فإياي فارهبون» (16: 51)، إذ أنها تؤكد وحدانية الإله في وجه اثنينيته أو ثنويته، والثنوية تنطوي على النِّدِيّة بين نظيرين. ولكن من تخاطب هذه الآية؟ ألمح الرازي أنها تخاطب المشركين عندما قال في تفسيره لها إنها تنهى عن الشرك،[100] إلا أن هذا التفسير لا يستقيم لأن المشركين كانوا أهل تعدّد وليس ثنوية. وفي ظنّنا أن الطبري انتبه لذلك ومن ثم قرّر أن يحمل مخاطبتها على التعميم فقال: «يقول الله تعالى ذكره وقال الله لعباده لا تتخذوا لي شريكا أيها الناس، ولا تعبدوا معبودين».[101] وهذا التفسير أيضا بعيد إذ لا معنى لمخاطبة كل البشر وكأنهم يؤمنون بالثنوية. أما الزمخشري والكثير من المفسرين فلقد تجنّبوا المسألة تجنبا تاما ولم يتحدّثوا عمّن تخاطب الآية. إلا أننا نجد في تفسير السمرقندي الإشارة الأقرب احتمالا للمخاطبين بهذه الآية إذ يقول إن البعض ذهبوا إلى أنها «في صنف من المجوس».[102] وهذا التفسير ينقل الآية من إطار الحدود الجغرافية المألوفة للمخاطبة القرآنية ليمدّدها لإطار الشرق الأدنى.

وفي المساجلة بين محمد والمشركين يتحدّى القرآن المشركين قائلا: «وجعلوا لله شركاء قل سَمُّوهُمْ» (13: 33، الرعد). وهذا التحدي ليس واضح المغزى إذ أن المشركين بلا شك كانوا يعرفون أسماء معبوداتهم، وهي معبودات يشير لها القرآن في آية أخرى بقوله: «إن هي إلا أسماءٌ سَمَّيْتُمُوها أنتم وآباؤكم» (53: 23، النجم). والقرآن يسمِّي البعض من أعظم هذه الآلهة في آيَتَي النجم اللتين تقولان: «أفرأيتم اللَّات والعُزَّى * ومَنَاة الثالثة الأخرى»

ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يَخْرُصُون» (43: 20). ونلاحظ أن هذه الآية تكتفي بتوبيخ المشركين، وأن الآية وسياقها لا يثيران المسائل التي تثيرها آية الأنعام وسياقها.

(99) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 1، ص 198.

(100) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 20، ص 49.

(101) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 7، ص 575.

(102) السمرقندي، **بحر العلوم**، ج 2، ص 238.

(53: 19 – 20).[103] ورغم أن الآيتين تذكران آلهة إناثا إلا أن هذا لا يعني أن كل آلهة العرب أو أعظمها كانت إناثا. فالعرب لم يختلفوا عن باقي الشعوب الوثنية في أن مجمّعات آلهتهم جمعت الإناث والذكور، وحسب ما وصلنا فإن إله قريش الكبير كان إلها ذكرا هو هُبَل.

وسبب اختيار القرآن في هاتين الآيتين لآلهات يتّضح عندما نقرأ الآيتين التاليتين: «ألكم الذكر وله الأنثى * تلك إذا قسمة ضيزى» (53: 21 – 22). لقد آمن المشركون أن آلهاتهم هؤلاء هن بنات الله، وهذا هو ما حرص القرآن على نفيه. وما يقوله القرآن هنا هو جزء من مواجهته لتصوّر الإله كـ «إله أب» له أبناء وبنات: «وخرقوا له بنين وبنات بغير علم» (6: 100، الأنعام). ومواجهة هذا التصوّر أوضح ما تكون في شَذْرة في سورة الصافات نقرأ فيها: «فاستفتهم ألربك البنات ولهم البنون» (37: 149). وتنتقل آيات الشَّذْرة لتتحدّث عن الملائكة والجن فنقرأ: « أم خلقنا الملائكة إناثا وهم شاهدون * ألا إنهم من إفكهم ليقولون * وَلَدَ الله وإنهم لكاذبون * أصطفى البنات على البنين» (37: 150 – 153)، ثم نقرأ: «وجعلوا بينه وبين الجنّة نَسَبا» (37: 158).[104] وعند مقارنة آيات الصافات هذه بآيات النجم فإننا نلاحظ أن عناصرها أربعة وهي الإله والملائكة والجن والآلهة (اللّات والعُزَّى ومَنَاة). والقرآن يشارك المشركين الإيمانَ بأن العناصر الثلاثة الأولى موجودة وحقيقية. وبينما آمن المشركون بوجود وحقيقة العنصر الرابع فإن القرآن رفضه عقب قبولٍ قصيرِ الأجل.[105] وعند النظر لعنصُرَي الملائكة والجن فإن القرآن يرفض أن تكون الملائكة بنات الله ويرفض أن يكون ثمة نسب بين الله والجن.[106]

---

(103) يقول الطبري في تسمية اللّات والعُزَّى إن المشركين سمُّوا «أوثانهم بأسماء الله ... فقالوا من الله اللّات ومن العزيز العُزَّى ... » (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 519). ويقول ابن الكلبي إن اللّات كانت بالطائف «وكانت صخرة مربعة ... وكانوا قد بنوا عليها بناء. وكانت قريش وجميع العرب تعظِّمها» (**كتاب الأصنام**، ص 16). أما العُزَّى فيقول إنها أحدث من اللّات ومناة وإنها «كانت إعظم الأصنام عند قريش وكانوا يزورونها ويُهْدُون لها ويتقرّبون عندها بالذبح» (المصدر السابق، ص 18). ويقول عن مناة إنها كانت أقدم الأصنام وأن العرب جميعا كانت تعظِّمه وتذبح حوله، وأن أشدّهم إعظاما له كانوا الأوس والخزرج. المصدر السابق، ص 13.

(104) يبدو أن الاعتقاد بأن الملائكة بنات الله لم يكن شائعا وسط كل العرب وكان، حسب الزمخشري، مقتصرا على خُزاعة وكِنانة. انظر **الكشّاف**، ج 3، ص 443.

(105) نشير هنا لحدث الآيات الشيطانية. انظر ص 15–16 أعلاه.

(106) عمد بعض المفسرين لتوحيد هذين العنصرين، وهكذا وفي تفسيره لتعبير «وجعلوا

والملائكة والجن يلعبون دورا هاما في قصة الشرك كما يصفه القرآن. إن تاريخ الوثنية العربية كان حافلا، مثل باقي الوثنيات، بالآلهة المعبودة التي شملت الأصنام والأوثان(107) والأجرام السماوية وأبرزها ثالوث الشمس والقمر والزُّهَرة.(108) وبالإضافة لهذه الجمادات عبدوا كائنات غير منظورة هي الجن والملائكة. فعن الجن نقرأ: «وجعلوا لله شركاءَ الجِنَّ» (6: 100، الأنعام)، وعن الملائكة نقرأ: «ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون» (34: 40، سبأ). إلا أن أغلب الآيات التي تتحدّث عن «الشركاء» تتعلق بالأصنام.

وآيات الشركاء هذه تستمدّ مغزاها من التشبيه. وعبر التشبيه يُبْرِز القرآن صفتين أساسيتين في التمييز بين الله وآلهة المشركين هما صفة الله القادر بإزاء الآلهة العاجزة وصفة الله المالِك بإزاء الآلهة التي لا تملِك.

دعنا نبدأ بصفة العجز. لعل النقطة الابتدائية في تأكيد هذه الصفة في حق آلهة المشركين هي العجز الجسدي الذي تتحدّث عنه آية الأعراف التي تقول: «ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها قل ادعوا شركاءكم ثم كِيدونِ فلا تُنظِرُونِ» (7: 195). وعجز هذه الأصنام واضح بالطبع عند المقارنة بصورة الإله الخالق، وهكذا يقول القرآن: «والذين يدعون من دون الله لا يَخْلُقُون شيئا وهم يُخْلَقُون * أموات غير أحياء وما يشعرون أَيَّانَ يُبْعَثون» (16: 20 – 21، النحل). ولتأكيد عجز هذه الآلهة عن الخلق يضرب القرآن مثلا بكائن يعتبره من أضعف الكائنات فيقول: «يا أيها الناس ضُرِبَ مثلٌ فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضَعُفَ الطالبُ والمطلوبُ» (22: 73، الحج).(109)

بينه وبين الجنّة نَسَبا» فسّر الزمخشري لفظة «الجنّة» بقوله: «أراد الملائكة» (**الكشّاف**، ج 5، ص 233). وعلى الأرجح أن ما دفع المفسرين لذلك هو أن القرآن في حديثه عن النسب مع الإله يركّز على الملائكة.

(107) في التمييز بين الصنم والوثن يقول **لسان العرب** إن الصنم «ما كان له جسم أو صورة، فإن لم يكن له جسم أو صورة فهو وثن».

(108) تشير الآية 41: 37 (فُصِّلَت) لعبادة عنصرين من هذا الثالوث حيث نقرأ: «ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن إن كنتم إياه تعبدون». حول عبادة هذا الثالوث وعبادة الكواكب انظر جواد علي، **المفصَّل**، ج 6، ص 50 – 61.

(109) في تفسير عبارة «وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه» يقول ابن عباس إنهم «كانوا يطلونها بالزعفران، ورؤوسها بالعسل، ويغلقون عليها الأبواب، فيدخل الذباب من

وفي تأكيده على هذا العجز يقول القرآن: «قل أفاتخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نَفْعا ولا ضَرّا» (13: 16، الرعد). وإن كان العجز في هذه الآية ذاتيا فإن القرآن ينقله لمستوى العجز الموضوعي في علاقة الآلهة بالمشركين فيقول: «قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضَرّا ولا نَفْعا» (5: 76، المائدة). ويجتمع العجز الموضوعي والذاتي للآلهة في آية الأعراف التي تقول: «والذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا أنفسهم ينصرون» (7: 197). ويظهر عجز هذه الآلهة أوضح ما يظهر فيما يتعلّق بأقوات من يعبدونهم وأسباب معاشهم، وهكذا يوبّخ القرآن المشركين قائلا: «إنما تعبدون من دون الله أوثانا وتخلقون إفكا إن الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقا» (29: 17، العنكبوت).(110)

نأتي الآن لصفة الله المالِك. إن هذه الآلهة وبإزاء الله «الذي له ملك السماوات والأرض» (25: 2، الفُرقان)، «لا يملكون مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض» (34: 22، سبأ). ويكثّف القرآن وصفه عبر صورة أخرى عندما يقول: «والذين تدعون من دونه ما يملكون من قِطْمِير» (35: 13، فاطر).(111) وهذا الانسلاب يُضاف له انسلاب آخر في آية الزُّمَر التي تقول: «أم اتخذوا من دون الله شُفَعَاء قل أولو كانوا لا يَمْلِكون شيئا ولا يَعْقِلون»

الكِوى فيأكله.» (الزمخشري، **الكشّاف**، ج 4، ص 212). وإن قبلنا بما يقوله ابن عباس فإن هذه الصورة ربما تكون هي سبب اختيار الذباب للتمثيل على عجز الآلهة.

(110) هذا العجز عن توفير الرزق يصبح أيضا صفة إنسانية وعجزا أصيلا في علاقة الإنسان بالله كما تشير آية الذاريات التي تقول: «ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يُطْعِمُونِ» (51: 57). والآية تعبّر عن فكرة الاستغناء الإلهي بعكسها بأن تقول للإنسان إن الله لا يريد منك أن ترزقه أو أن تطعمه. وكان من الطبيعي أن يتحرّج بعض المفسرين من هذا المعنى باعتباره لا يليق أصلا في حقّ الإله، وهكذا نقرأ قولا لابن عباس يفسّر عبارة «وما أريد أن يُطْعِمُون» بمعنى: «يطعمون أنفسهم» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 476). ولقد لجأ آخرون لجمع المعنى الذي ذهب له ابن عباس مع إسقاط مُتَمَحِّل على ما تقوله الآية فقالوا «إنما أسند الإطعام إلى نفسه لأن الخلق كلهم عيال الله ومن أطعم عيال أحد فقد أطعمه.» (الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 9، ص 206). أما الزمخشري فإنه لم يتحرّج من دليل القول وفسّر الآية على ضوء المقارنة بين ضربين من العبودية قائلا: «يريد: أن شأني مع عبادي ليس كشأن السادة مع عبيدهم، فإن ملّاك العبيد إنما يملكونهم ليستعينوا بهم في تحصيل معايشهم وأرزاقهم ... وأنا غني عنكم وعن مرافقكم، ومتفضّل عليكم برزقكم وبما يصلحكم ويعيشكم من عندي ... » **الكشّاف**، ج 5، ص 621.

(111) في تعريف لفظة قِطْمِير يقول **لسان العرب** إنها «شَقّ النواة أو القشرة التي فيها أو القشرة الرقيقة بين النواة والتمرة أو النُّكْتَة البيضاء في ظهرها».

(39: 43، الزُّمَر). وتعبير «لا يَمْلِكون شيئا» هنا يقدّم صورة الانسلاب الأقصى، وهو أقوى وأبلغ وأشمل من تعبيرَي «لا يملكون مثقال ذرة» و«ما يملكون من قِطْمِير» اللذين يستخدمان صورة شيئين متعينين. ويلخّص القرآن الحالة الوجودية للمشركين بتشبيهها بما اعتبره أحطّ حالات الضعف والوهن: «مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا وإن أوهن البيوت لبيتُ العنكبوت» (29: 41، العنكبوت).[112]

10

قلنا أعلاه إن الآيات التي تتحدّث عن الشركاء تعتمد التشبيه. ولقد أثار هذا التشبيه معضلة خاصة وهي أن لغة القرآن من الممكن أن توحي بأنه ينظر لأصنام المشركين وأوثانهم وكأنها حية رغم أنها جمادات. دعنا ننظر لهذه المشكلة بتمعّن على ضوء تفسير آية النحل التي تقول: «وإذا رأى الذين أشركوا شركاءهم قالوا ربنا هؤلاء شركاؤنا الذين كنا ندعو من دونك فألقوا إليهم القول إنكم لكاذبون» (16: 86). والمشهد في هذه الآية من مشاهد القيامة والحساب وعنصراه المباشران هما المشركون وشركاء المشركين بينما أن الإله عنصر غير مباشر يستمع لما يدور بين المشركين وشركائهم.

والمشكلة التفسيرية التي ثارت هي: من هم شركاء المشركين هؤلاء الذين يحضرون هذا الموقف ويقولون للمشركين إنكم كاذبون؟ يقول الطبري في تفسيره للآية إن الشركاء هم «ما كانوا يعبدون من الآلهة والأوثان وغير ذلك».[113] وما نلاحظه أن هذا التفسير يقبل بفكرة أن الأوثان ستتكلّم يوم القيامة في مقام الشهادة ضد المشركين. أما الزمخشري فيقدّم احتمالين قائلا: «إن أرادوا بالشركاء آلهتهم، فمعنى «شركاؤنا» آلهتنا التي دعوناها شركاء، وإن أرادوا الشياطين، فلأنهم شركاؤهم في الكفر وقرناؤهم في الغي».[114] وظاهر كلام الزمخشري أنه، مثل الطبري، يقبل بفكرة تكلّم الأوثان. ويثير الزمخشري مسألة دقيقة وهي: لِمَ كذّب

---

(112) ما يقوله القرآن عن بيت العنكبوت يستند على ملاحظة العين المجردة وهي تنظر للمظهر الخارجي الرقيق والرفيع لنسيج العنكبوت. إلا أن الأبحاث العلمية الحديثة كشفت عن واقع مختلف لتثبت أن حرير العنكبوت يتمتع بقدرة استثنائية على مقاومة الشدّ وأنه واحد من أقوى المواد الطبيعية. حول التفاصيل العلمية عن خصائص حرير العنكبوت يمكن الرجوع لكتاب:

Leslie Brunetta, *Spider Silk*: *Evolution and* 400 *Million Years of Spinning*, *Waiting*, *Snagging*, *and Mating*. New Haven: Yale University Press, c2010.

(113) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 7، ص 631.

(114) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 3، ص 461.

الشركاءُ المشركين رغم أن المشركين كانوا صادقين في عبادتهم؟ ويجيب على هذا بقوله: «لما كانوا غير راضين بعبادتهم فكأن عبادتهم لم تكن عبادة».(115) وعندما نأتي لمادة الرازي فإننا نجد أنها استندت على الاحتمالين اللذين قدّمهما الزمخشري. ويعرض الرازي رأي الحسن البصري الذي ذهب أن الشركاء المقصودين هم الشياطين وليس الأصنام لأن «الأصنام جمادات فلا يصحّ منها القول». ورفض الرازي رأي الحسن وقال إن الله «قادر على خلق الحياة في تلك الأصنام وعلى خلق العقل والنطق فيها، وحينئذ يصبح فيها هذا القول».(116) وقد تابع الطبرسي تفسير الزمخشري أيضا وقال إن الشركاء هنا هم الأصنام والشياطين وأن الله أنطق الأصنام.(117)

إن آية الزُّمَر التي اقتبسناها أعلاه والتي تقول: «ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زُلْفى إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار» (39: 3)، هي الآية التي نسمع فيها صوت المشركين وهم يقدّمون حجّتهم الكبرى التي تبيّن أساس وثنيتهم. والآية في تقديرنا من آيات الفترة المكية المبكِّرة. ونلاحظ في الآية تعبير «إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون» وهو تعبير إرجائي يؤجّل الحكم على ما يعتقده المشركون.(118) هذا الموقف المبكِّر ما لبث أن تغيّر بعد أن ارتفعت وتيرة خصومة محمد وعدائه للمشركين وأضحت لغة القرآن في حديثها عنهم أكثر قسوة وحِدّة، وهذه اللغة القاسية الصارمة هي ما يطبع الصوت القرآني اللاحق ويصبح سائدا.

---

(115) يثير الزمخشري مسألة دقيقة وهي: لِمَ كذّب الشركاءُ المشركين رغم أن المشركين كانوا صادقين في عبادتهم؟ ويجيب على هذا بقوله: «لما كانوا غير راضين بعبادتهم فكأن عبادتهم لم تكن عبادة» (المصدر السابق، ج 3، ص 461). وهكذا فالزمخشري لا يخلع على الأوثان القدرة على الكلام فحسب وإنما يهبها أيضا حياة مشاعر داخلية تجعلها غير راضية عن عبادتها. إلا أنه ليس من الواضح كيف تنطبق حجته هذه على من يصفهم بـ «الشياطين» الذين ولغوا في الكفر والغي.

(116) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 20، ص 99.

(117) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 6، ص 144.

(118) في تفسيره للهجة القرآن هنا يقول الرازي: «وأعلم أن الرجل المبطِل إذا ذكر مذهبا باطلا وكان مصرّا عليه، فالطريق في علاجه أن يحتال بحيلة توجب زوال ذلك الإصرار عن قلبه، فإذا زال الإصرار عن قلبه، فبعد ذلك يُسْمِعه الدليل الدال على بطلانه، فيكون هذا الطريق أفضى إلى المقصود». (**التفسير الكبير**، ج 26، ص 241 – 242). وما يقدمه الرازي هنا كلام متعسّف لا يأخذ العبارة القرآنية محمل الجدّ إذ يجعلها مجرد مدخل لحيلة رغم وضوح موضوعها وهو أن الحكم النهائي فيما اختلفوا فيه متروك للإله.

ولقد استطاع الرازي أن يتجاوز إلى حدّ الصورة النمطية الاختزالية للمشركين في القرآن وهو يتأمل حجّة المشركين الكبرى فكتب قائلا: «ويمكن أن يقال إن العاقل لا يعبد الصنم من حيث إنه خشب أو حجر، وإنما يعبدونه لاعتقادهم أنها تماثيل الكواكب أو تماثيل الأرواح السماوية، أو تماثيل الأنبياء والصالحين الذين مضوا، ويكون مقصودهم من عبادتها توجيه تلك العبادات إلى تلك الأشياء التي جعلوا هذه التماثيل صورا لها».[119] وهذه الوظيفة الرمزية للأصنام وميراثها الديني هي ما أعطى الوثنية العربية القدرة على مقاومة الهجوم القرآني عليها، وهي لم تنهزم في نهاية الأمر في وجه حجج القرآن بقدر ما انهزمت في وجه قوة محمد العسكرية.[120]

لقد رأينا كيف أن إله القرآن في دخوله في تحدٍّ مع الإنسان أصبح شبيها بالإنسان — صحيح أن صورة القرآن تضع صفاته في طرف التعالي والكمال وصفات الإنسان في طرف الهبوط والنقص، إلا أن ما يُوصف به الإله في القرآن (عدا صفة الوجود كصفة ضمنية تدل عليها صفة الحيّ) لا معنى له بدون الخلق وفي قلبه الإنسان. إن الهبوط ليس هو هبوط الإنسان المطرود من الجنّة فحسب وإنما هو أيضا هبوط الإله الخارج من تعاليه وإطلاقه والداخل في المكان والزمان ليصبح فاعلا ومنفعلا في قصة الإنسان.

وعندما نأتي للمشركين وآلهتهم فإن صورة إله القرآن تكتسب تعقيدا جديدا لأن الخيال النبوي يُدْخِلُها في تشبيه جديد وتحدٍّ جديد، إلا أنه تشبيه وتحدٍّ لكائنات لم يخلقها الإله وإنما خلقها الإنسان. ورغم أن القرآن صريح بشأن الوضع الوجودي لأصنام المشركين باعتبارها في حكم العدم: «إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يَتَّبِعُون إلا الظن وما تهوى الأنفس» (53: 23، النجم)، إلا أنها ذات حضور

(119) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 26، ص 241.

(120) لإدراك محمد لأثر هذه الأصنام ونفوذها كان حريصا بعد فتح مكة على تجريد الحملات لهدمها وهدم بيوتها. وكان من بين تلك الأصنام ذو الخَلَصَة وكان بتَبَالة، وهي موضع بين مكة واليمن، وكان سدنته من باهِلة وكانت خَثْعَم تُعَظِّمه وتُهْدي له. وعن خبر هدمه والمقاومة التي واجهها المسلمون يخبرنا ابن الكلبي كيف أن محمدا بعث جريرا بن عبد الله وكيف أن خَثْعَم وباهِلة قاتلوا دون صنمهم وكيف أن جريرا «[قتل] من سدنته من باهِلة يومئذ مائة رجل، وأكثر القتل في خَثْعَم، وقتل مائتين من بني قُحافة بن عامر بن خَثْعَم، فظفر بهم وهزمهم، وهدم بنيان ذي الخَلَصَة، وأضرم فيه النار فاحترق» (ابن الكلبي، **كتاب الأصنام**، ص 36). ربما تبدو أرقام الموتى في هذا الخبر مريبة إلا أن مقاومة باهِلة وخَثْعَم متوقّعة وربما كان العدد الحقيقي للضحايا أقل مما يذكره خبر الكلبي أو أكثر.

دائم وقوي يثير حفيظة الإله وغضبه فيقول في حقّ المشركين «ويوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون * ونزعنا من كل أمة شهيدا فقلنا هاتوا برهانكم ... » (28: 74 — 75، القَصَص)، ويقول في حقّ آلهتهم متحدّيا: «الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء ... » (30: 40، الرُّوم). وهكذا ورغم أن القرآن يقول عن أصنام المشركين «ما أنزل الله بها من سلطان» إلا أنه من الواضح أنها ذات سلطان قوي على العقول والقلوب. وعن هذا السلطان نقرأ في الأنعام: «وكذلك زَيَّنَ لكثير من المشركين قتلَ أولادهم شركاؤهم ليردُّوهم وليَلْبِسُوا عليهم دينَهم ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون» (6: 137). وهكذا فالشركاء يملكون تلك القدرة الفائقة ليزيِّنوا للمشركين وأد بناتهم وليَلْبِسُوا عليهم دينهم حسب تعبير الآية.[121] وسلطان الأصنام — الشركاء يمسّ أيضا إله القرآن نفسه ويجعله يثور ويغضب. وهذا الغضب الإلهي من أصنام المشركين يبلغ نهايته القرآنية المألوفة، فالأصنام تُبعث مثلما يُبعث المشركون («ويوم يَحْشُرُهم وما يعبدون من دون الله» (25: 17، الفرقان))، والأصنام تُطرح في النار مثلما يُطرح المشركون («إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون» (21: 98، الأنبياء)). وهكذا فإن الأصنام تخرج من منطقة الجماد لتدخل منطقة الحسّ والشعور. وهذا الانتقال على ما يبدو شرط ضمني للقهر النهائي للشرك والمشركين إذ لا يكفي تعذيبهم وإيقاع الانتقام الإلهي بهم ولكن لابد أيضا من تعذيب ما كانوا يعبدون من دون الله وإيقاع العذاب والانتقام بآلهتهم ليصبحوا جميعا «حصب جهنم».

---

(121) تعبير: «وليَلْبِسُوا عليهم دينَهم» هو تعبير ملتبس في حدّ ذاته. ولقد فسّره الطبري بصرف معنى الشركاء للشياطين (الأمر الذي لا يجوّزه السياق) الذين زيّنوا لهم وأد البنات وأنهم «فعلوا ذلك بهم، ليخلِّطوا عليهم دينهم فيلتبس، فيضلوا ويهلكوا، بفعلهم ما حرّم الله عليهم ... » (**تفسير الطبري**، ج 5، ص 325). ولكن كيف يمكن اتهام المشركين بأنهم ضلّوا عندما اتّبعوا الشركاء ونظام اعتقادهم الوثني يقوم على الانسجام الكامل بين الشركاء والله؟ ولقد انتبه الزمخشري للالتباس في كلام الطبري ففسّر التعبير بتقديم ثلاثة احتمالات لفهمه وقال: « ... ودينهم ما كانوا عليه من دين إسماعيل ... حتى زلّوا عنه إلى الشرك، وقيل دينهم الذي وجب أن يكونوا عليه، وقيل معناه وليوقعوهم في دين ملتبس.» الزمخشري، **الكشّاف**، ج 2، ص 402.

11

قدّم القرآن صورة لإله تحدّث بصوت محمد وعكس مسيرته وتطوّره وتغيراته، وأصبح اسمه مقترنا بِاسم محمد وأصبحت طاعته مقترنة بطاعة محمد («من يطع الرسول فقد أطاع الله» (4: 80، النساء)). وعبر نمو الإسلام عكس الصوت القرآني نمو سلطة محمد. وهكذا وفي المرحلة الباكرة قدّم القرآن إلها لم يتجاوز صوتُه الرُّقْعة الجغرافية التي عاش فيها محمد وهي مكة وما يحيط بها («وهذا كتاب أنزلناه مبارك مُصَدِّق الذي بين يديه ولِتُنْذِر أم القرى» (6: 92، الأنعام)). وفي ظِلّ واقع القوى في الفترة المكية ظلّ الصوت القرآني صوتا مسالما يخاطب محمدا قائلا: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن» (16: 125، النحل)، ولكنه اكتسب طبيعة جديدة عندما تغيّر ميزان القوى بعد الهجرة ليثرب بقيام دولة المدينة وامتلاك المسلمين للآلة العسكرية وأصبح صوتا محاربا: «أُذِن للذين يُقاتَلُون بأنهم ظُلِمُوا وإن الله على نصرهم لقدير» (22: 39، الحج).

وكان ثمة انقلاب كبير وخطير آخر تمخّضت عنه الفترة المدنية. إن صوت القرآن الذي بدأ صوتا توراتيا صَادَقَ على ادّعاء بني إسرائيل بأنهم «شعب الله المختار» وأنه فضَّلهم «على العالمين» (2: 47، البقرة) ما لبث أن سحب هذا التفضيل لينقله لأمة المسلمين الجديدة معلنا لهم: «كنتم خيرَ أمةٍ أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتَنْهَون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون» (3: 110، آل عمران)، ومعلنا للبشرية منذ لحظتها تلك إلى ما تبقّى لها من أمد رحلتها الخلاصية: «ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين» (3: 85، آل عمران).

إلا أن ما تبقّى من الرحلة الخلاصية لا يختلف عما سبقها في أن التحدّي هو نفس التحدّي: تحدّي الشيطان الذي يفتن البشر ويحيط بهم إحاطة كثيفة وشاملة ويراهم «هو وقبيله» من حيث لا يرونهم (7: 27، الأعراف)، ويأتيهم «من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم» (7: 17، الأعراف) إنفاذا ووفاء بوعده في لحظة العصيان الفاصلة.

5

الشيطان

1

قلنا في الفصل السابق إن إله القرآن هو انبعاث وامتداد لإله التوراة. وفي حالة الشيطان من الممكن أن نقول قولا قريبا من ذلك مع ملاحظة أن أثر المسيحية في هذه الحالة أكبر من أثر اليهودية.

ويستخدم القرآن اسم الشيطان كاسم غالب سبعين مرة، إلا أنه يستخدم أيضا في أماكن معينة اسم إبليس إحدى عشرة مرة. وفي ترجمته لكلمة شَطَنَ يورد صاحب **لسان العرب** قولين حول مصدر لفظة شيطان. وحسب القول الأول فإن «الشيطان فَيْعال من شَطَنَ إذا بَعُدَ فيمن جعل النون أصلا، وقولهم الشياطين دليل على ذلك. والشيطان: معروف، وكل عات متمرد من الجن والإنس والدواب شيطان.» أما القول الثاني فيذهب إلى أن «الشيطان فَعْلان من شاط يَشيط إذا هَلَكَ واحترق مثل هيمان وغيمان من هامَ وغامَ.» وقد رجّح أبو منصور الأزهري القول الأول. وهذان القولان يستندان على أن أصل الاسم عربي. إلا أن هناك احتمال أن يكون الاسم كلمة مستعارة وكان من الطبيعي أن تدخل القرآن بتأثير المادة التوراتية

التي يرد فيها اسم الشيطان (הַשָּׂטָן).[1] وفي حالة اسم إبليس يخبرنا صاحب **لسان العرب** أن أبا إسحاق الزجّاج قال بأنه «لم يصرف لأنه أعجمي معرفة.» بيد أن لغويين آخرين ذهبوا إلى أن الاسم مشتقّ من الإبلاس وهو حسبما يقول الراغب الأصفهاني تحت مادة «بلس»: «الحزن المعترض من شدة اليأس»، وهي كلمة تجد أساسها في بعض آيات القرآن مثل آية سورة الروم التي تقول: «ويوم تقوم الساعة يُبْلِسُ المجرمون» (30: 12). وهذا رأي يرفضه اللغوي ابن يعيش الذي يتّفق مع الزجّاج أن اسم إبليس غير عربي وإلا لانصرف ويضيف أن «من زعم أنه من أَبْلَسَ إذا يَئِسَ فقد غلط لأن الاشتقاق لا يكون في الأسماء الأعجمية.»[2]

وبالإضافة للشيطان بالإفراد فإن القرآن يستخدم أيضا لفظ الجمع الشياطين. ولفظ الجمع يُستخدم بثلاثة معان: بمعنى يوحّد مدلول اللفظين ولا يفرِّق بينهما («إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا» (17: 27، الإسراء))، وبمعنى ظاهري يدلّ على أن الشياطين ذرية الشيطان أو قبيلته («يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان ... إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون» (7: 27، الأعراف))، وبمعنى مجازي («وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم» (2: 14، البقرة)).

---

(1) تحت مادة «ساطان» (שָׂטָן) في المعجم اللاهوتي للعهد القديم تقول ك. نيلسن (K. Nielsen): «معنى «ساطان» في العبرية «خصم، معارض». والجذر «سطن» موجود في عدد من اللغات السامية مثل الأرامية الترجومية [أرامية شمال العراق]، والعبرية الوسيطة، والسريانية، والمندائية، والإثيوبية، والعربية. ويؤكد ت. نولديكه (Nöldeke) أن الجذر «سطن» في الإثيوبية مفردة مستعارة من العبرية انتقلت بعد ذلك للعربية.»

Botterweck, et al., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 14, p. 73.

(2) ابن يعيش، **شرح المفصَّل للزمخشري**، ج 1، ص 186. ذهب أغلب الباحثين الغربيين أن لفظة إبليس تحريف للفظة ديابولوس (διάβολος, diabolos) الإغريقية التي تعني الشيطان. انظر تحت مادة «إبليس» في

Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, p. 47.

والتمييز بين الكلمتين هو في الواقع تمييز بين الاسم العبري الذي استخدمه اليهود والاسم الإغريقي الذي أدخله المسيحيون. وهكذا فإن القرآن وبسبب من التأثيرين اليهودي والمسيحي استخدم الاسمين.

أشرنا في الفصل السابق أن القرآن لم ينشغل بإثبات صفة الوجود لله لأنه لم يخاطب قوما منكرين لوجوده، وأن غاية ما طلبه من مخاطبيه هو التخلّي عن شِرْكهم وطرح آلهتهم والإيمان بالله كإله واحد لا إله غيره. إلا أن القرآن علّق إيمانهم بشرط آخر وهو الإيمان بوجود الشيطان — صحيح أنهم آمنوا بوجود الشياطين والجن إلا أنهم كان لابد أن يؤمنوا أيضا بوجود إبليس أو الشيطان الأكبر الواحد الذي يحدّثهم القرآن عنه ويقدِّم لهم «تاريخه» ويرسم لهم ملامح شخصيته. وهكذا، فإن عالم الغيب القرآني، مثله مثل عالم الأناجيل، لا يسكنه الإله فحسب وإنما الشيطان أيضا.

وشيطان القرآن يقف مكتملا عاتيا منذ أول وهلة لظهوره، وهو في هذا يختلف عن شيطان التوراة الذي ينمو وئيدا. إلا أن شيطان القرآن كان ملتحما بشيطان العهد الجديد الذي قدّم للقرآن نموذج كائن ناضج الملامح، وذي «تاريخ» لا نظير له من التمرد والخروج الأول على الإله والخصومة والعداوة العاتية المستمرة له، وذي حضور دائم في داخل الناس وخارجهم ونشاط لا ينقطع لإغوائهم وإضلالهم.

2

وحضور الشيطان في التوراة ذو طبيعة محدودة ومنزوية. وأبرز لحظات حضوره هي ثلاث ترد في سفر الأيام الأول 21: 1، وسفر زكريا 3: 1 – 2، وسفر أيوب 1 – 2.(3)

وعن ظهور الشيطان في سفر الأيام نقرأ: «ووقف الشيطان ضد إسرائيل، وأغوى داود ليُحصي إسرائيل.» ورغم تنبيه داود للإثم الذي سيرتكبه بسبب ذلك الفعل، إلا أنه يصرّ على القيام بالإحصاء. ويغضب الإله ويقرّر معاقبة داود فيخيّره بين ثلاثة أشياء: إما ثلاث سنوات من الجوع والقحط، أو ثلاثة أشهر من الإذلال والقهر تحت سيف أعدائه، أو ثلاثة أيام من وباء يسلّطه الإله على بني إسرائيل. ويختار داود الخيار الأخير طمعا في رحمة الإله. ويسلّط الإله وباءه فيقتل سبعين ألفا، إلا أنه يتدخّل في اللحظة الأخيرة التي يوشك فيها مَلاكُه المدمِّر على إبادة أورشليم عن بكرة أبيها ويأمره بكفّ يده (21: 2 — 15).

والقصة التي يحكيها لنا سفر الأيام الأول هنا هي في واقع الأمر قصة مكرّرة ترد في سفر صموئيل الثاني مع فارق أساسي وهو بدايتها في سفر صموئيل حيث نقرأ: «وعَادَ فَحَمِيَ غضبُ الربِّ على إسرائيل، فأهاج عليهم داودَ قائلا: ‹أمْضِ وأحْصِ إسرائيل ويهوذا›» (24: 1). وهكذا يتّضح لنا أن القصة الأصلية تجعل الإله هو المسئول عن دفع داود

(3) هذه الأسفار أصبحت جزءا من التوراة في فترة متأخرة إذ كُتبت في أورشليم بعد فترة السبي البابلي.

لإحصاء بني إسرائيل، إلا أن كاتب سفر الأيام قرّر أن يغيّر تلك البداية الأصلية ويستبدل الإلهَ بالشيطان ليصبح هو المسئول عن دفع داود لارتكاب فعله الآثم.

كُتِب سِفْر زكريا في الفترة التي أعقبت عودة اليهود المنفيين من سبيهم البابلي بعد عام 539 قبل الميلاد ويعكس حماس النبي لإعادة بناء الهيكل في أورشليم. ويظهر الشيطان في السفر في الرؤيا الرابعة للنبي والتي يحكي عنها قائلا: «وأراني يهوشعَ الكاهنَ العظيمَ قائما قُدّام ملاك الربّ، والشيطان قائم عن يمينه ليقاومه. فقال الربّ للشيطان:'لينتهرك الربّ يا شيطان! لينتهرك الربّ الذي اختار أورشليم! أفليس هذا شعلة منتشلة من النار؟'» (3: 1 – 2).

وزكريا لا يرى يهوه في رؤياه (مثلما نقرأ في رؤيا إشَعْياء الذي يرى الإله جالسا على كرسيه محاطا بالملائكة (إشَعْياء 6: 1 – 2)) وإنما يرى يهوشعَ الكاهنَ العظيمَ (الذي يكتسب أهمية بالغة في السياق التاريخي لزمن الرؤيا ويصبح قلبها الدرامي لأنه يمثّل السلطة العليا وسط اليهود في ظل عدم وجود ملك)، ومَلَكَ الربّ، والشيطان على يمينه.[(4)] والمشهد هنا مشهد مجلس قضائي ينوي الشيطان القيام فيه بدور المُدَّعِي الذي يريد أن يسلب اليهود مكانتهم كشعب مختار ويسلب أرشليم مكانتها الخاصة في خطة الإله.[(5)] إلا أن الربّ يتدخّل موبِّخا ومنتهرا الشيطان ويخبره أنه اختار أورشليم.

وعندما نأتي لقصة أيوب فإننا نجد أنها تقدّم النموذج الأعلى للحضور الشيطاني في التوراة. يحكي السفر قصة أيوب الرجل الكامل الصلاح والاستقامة الذي يتعرّض لابتلاءات عصيبة وشديدة. وفي وسط معاناته وآلامه المُبَرِّحة يأتي ثلاثة من أصدقائه ليتحاوروا معه محاولين تعزيته بتأكيد أن الله لا يمكن أن يمسّ الإنسان بعذاب من غير أن يكون قد ارتكب إثما يجعله مستحقّا للعقاب. إلا أن أيوب يصرّ على استقامته وبراءته ويصرخ باحتجاجه على ما أصابه. ونُفاجأ في نهاية القصة بدخول الإله نفسه في مسرحها ليخاطب أيوب من داخل دُوّامة ريح عاصفة ويحدِّثه عن خلقه للكون ويفصّل في مختلف مظاهر الحياة التي أبدع في

---

(4) والملاحظ أن يهوشع الكاهن هو الشخص التاريخي الوحيد في المشاهد التوراتية للشيطان.

(5) لعل التعبير الأعلى عن هذا الاختيار ما نجده في سفر إشَعْياء حيث نقرأ: «ويكون في آخر الأيام أن جبل بيت الربّ يكون ثابتا في رأس الجبال، ويرتفع فوق التلال، وتجري إليه كل الأمم. وتسير شعوب كثيرة، ويقولون: 'هَلُمَّ نصعد إلى جبل الربّ، إلى بيت إله يعقوب، فيعلِّمنا من طُرِقه ونسلك في سُبُله'. لأنه من صِهيون تخرج الشريعة، ومن أورشليم كلمة الربّ.» 2: 2 – 3. حول هاتين الآيتين والأثر البابلي المحتمل على الصورة التي يقدمانها انظر:

Sweeney, "Isaiah 1 – 39," pp. 676 – 677.

تدبيرها. وفي نهاية القصة يتوب أيوب عما قاله، ويغفر الإله له، ويعيد له ثروته ونِعَمه مضاعفةً.

ودور الشيطان حاسم في قصة أيوب لأنه هو الذي يحرّك عجلة الأحداث بدايةً لتندفع بعد ذلك في مسارها وتجذب دُوَّامتها شخوصا آخرين ثم الإله نفسه. وهو دور يبدأ بهدوء نقرأ عنه في المقدمة الاستهلالية للأصحاح الأول من السفر:

وكان ذات يوم أنه جاء بنو الله ليَمْثُلوا أمام الربّ، وجاء الشيطان أيضا في وسطهم. فقال الربُّ للشيطان: «من أين جئت؟». فأجاب الشيطانُ الربَّ وقال: «من الجَوَلَانِ في الأرض ومن التمشِّي فيها.» فقال الربُّ للشيطان: «هل جعلتَ قلبك على عبدي أيوب؟ لأنه ليس مِثْلُه في الأرض. رجلٌ كاملٌ ومستقيمٌ، يتّقي الله ويحيد عن الشر.» فأجاب الشيطانُ الرَّبَّ وقال: «هل مجّانا يتّقي أيوبُ الله؟ أليس أنَّك سيَّجْتَ حوله وحول بيته وحول كلِّ ما له من كلِّ ناحية؟ باركتَ أعمالَ يديه فانتشرت مواشيه في الأرض. ولكن أبْسِطْ يدك الآن وَمَسَّ كلَّ ما له، فإنه في وجهك يجدِّف عليك.» فقال الرَّبُّ للشيطان: «هوذا كلَّ ما له في يدك، وإنما إليه لا تَمُدَّ يدك». ثم خرج الشيطان من أمام وجه الرَّب. (1: 6 — 12)

إن الشيطان في هذا المشهد يجلس في مجلس الإله الذي يجمع من يصفهم النص بـ «أبناء الله» (بني ها أيلوهيم בני האלהים).[6] والإله الذي يصفه النصّ إلهٌ آمرٌ ناه

(6) بالإضافة لوروده ثلاث مرات في سفر أيوب فإن تعبير «أبناء الله» يرد مرتين في سفر التكوين في الآيتين 6: 2 و 6: 4. وعلاوة على هذا التعبير تصادفنا تعابير «أبناء الآلهة» و«أبناء العَلِي» و«ابن الآلهة» في الأسفار التوراتية. ويرى هـ. هاق (H. Haag) أن هذه التعابير يجب النظر إليها في إطار «الأفكار القديمة في الشرق الأدنى المتعلقة بالمَجْمَع الذي تلتقي فيه الكائنات الإلهية أو السماوية ... ولقد كان تعبير «أبناء الله» في سفر التكوين 6: 1 — 4 موضوعا للعديد من الأبحاث. وليس ثمة شك في أن مؤلف هذه الشذرة الأسطورية السردية، سواء كانت القصة في الأصل شفاهية أم مكتوبة، كان يفكر في الآلهة، وخاصة عندما ننظر لذلك على ضوء التشابهات الأوغاريتية (حيث تستخدم كلمة «بن» لتدل على الانتماء لمجموعة) ... »

Botterweck, et al., "*ben* in Semitic Languages," *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 2, p. 157.

وفي سِفْر المزامير يجمع الكاتب بين مفهومَي «أبناء الله» والآلهة حيث يخاطبهم الإله في مَجْمَعه قائلا: «أنا قلت إنكم آلهة وبنو العَلِّي كلُّكُم. لكن مثل الناس تموتون وكأحد الرؤساء تسقطون»

يستعين بمَجْمَعه لإدارة شئون الكون وتنفيذ أوامره. أما الشيطان الذي يصفه النص فإنه لا يختلف عن باقي «أبناء الله» في أنه يقوم بتنفيذ أوامر الإله.(7) إلا أن التطور الدرامي الذي يفاجئنا في هذا المجلس أن الشيطان على استعداد لمعارضة الإله وإبداء رأي مخالف في الحكم على تقوى أيوب — إن أيوب لا تحرّكه نوازع التقوى الخالصة وإنما مصلحته أن يديم الإلهُ نِعْمتَه عليه. وعندما يذهب الشيطان أبعد ليتحدّى الإله أن يضرّ أيوب لأنه سينقلب عندها ضده ويقبل الإله التحدّي فإن الوضع يضحي رهانا بين الشيطان والإله. إلا أن ما نلاحظه أن سلطة الشيطان خاضعة في نهاية الأمر لسلطة الإله الذي يسمح له بامتحان أيوب.

ويظهر الشيطان في الأصحاح الثاني حيث يواصل رهانه، ويسمح له الإله بإيذاء جسد أيوب عندما يقول إنه سيكفر بنعمة الإله لو مسّ عظمَه ولحمَه (2: 1 – 6). وما يفاجئنا به سفر أيوب بعد هذا المشهد الثاني أن الشيطان يختفي تماما لتصبح العلاقةُ بين أيوب والإله المادة المحورية لحبكة باقي القصة.

في ترتيبنا أعلاه للّحظات الثلاثة لظهور الشيطان لم نلتزم بترتيب الأسفار حسب التوراة وإنما راعينا درجة وكثافة الحضور الشيطاني. ففي سفر الأيام الأول لا نرى الشيطان ولا نسمعه وإنما نسمع فقط عن فعل إغوائه لداود ليُحصي إسرائيل. وفي سفر زكريا فإن

(82: 6 – 7). ولكن ماذا عن طبيعة الشيطان في الآية أعلاه — هل هو من «أبناء الشيطان» أم كائن مختلف؟ إن عبارة الآية مبهمة. إلا أن سياق المشهد قد جعل رَسِل يقول مستنتجا: «إن سماح الله للشيطان أن يقوم ويتحدّث أمام الحاشية الإلهية يدلّ على أصل الشيطان كواحد من أبناء الله.» Russell, *The Prince of Darkness*, p. 33 – 35.

(7) حسب الدارسين التوراتيين المحدثين فإن التوحيد اليهودي مرّ بمرحلتين: مرحلة التوحيد التشاركي أو غير الإقصائي (monolatry) حيث لم يستبعد الإيمان بيهوه باقي الآلهة، ثم مرحلة التوحيد الإقصائي الذي استبعد الإيمان بألوهية أي إله عدا يهوه. ويشير قرَيْ إلى أن التوحيد في مرحلته الثانية هبط برتبة الآلهة الذين ارتبطوا بيهوه واعتبرهم «قوى ملائكية خاضعة له ومنفِّذة لإرادته، مثل الشيطان في سفر أيوب، أو شهودا على الأمر الإلهي أو وسطاء للبشر لدى الله. وهذا المفهوم للملائكة كمساعدين ومنفِّذين توطّد بعمق في اليهودية بعد اتصال اليهود بالزرادشتية الفارسية في أواخر القرن السادس قبل الميلاد ... » Gray, *The Book of Job*, p. 126.

الشيطان يظهر في رؤيا زكريا قائما على يمين ملاك الربّ، ولكننا لا نسمع صوته وإنما صوت الإله وهو ينتهره. أما في سفر أيوب فإن الكاتب يتيح لنا فرصة أن نرى الشيطان جالسا في مجلس «أبناء الله» وأن نسمع صوته وهو يحاور الإله ويراهنه.

وعلى مستوى آخر نري أن شيطان سِفْرَي الأيام الأول وزكريا يرتبط ارتباطا وثيقا بـ «القصة اليهودية». ففي سفر الأيام الأول لا تنفصل قصة كيده لبني إسرائيل عن تأكيد تفضيل الإله لهم ورحمته بهم رغم وبائه المريع، وفي سفر زكريا ينتهره الإله ويعلن اختياره لأورشليم التي سيُبنى فيها هيكله. وهكذا فإن الوظيفة الدرامية للحدثين هي إبراز الشيطان بوصفه العدو الأكبر لإسرائيل الذي لا يفتأ يخطّط للنيل منها. أما في سفر أيوب فإن الكاتب لا يقدّم لنا شيطانا يرتبط بالقصة اليهودية لأن همّ الكاتب يرتفع لمستوى أرفع هو مستوى «القصة الإنسانية»، مما يجعل السفر يدخل عند البعض دائرة تلك المادة المحدودة في الجسم التوراتي التي عرفت بـ «أدب الحكمة». وأهم ما يميز سفر أيوب هو أنه أعمق سفر يتأمل تلك المسألة الفلسفية الكبرى: مسألة الشر والعدالة الإلهية أو السؤال عما إن كان من الممكن تعليل أو تبرير وجود الشر مع الإيمان بوجود إله خَيِّر كل الخير وقادر كل القدرة في نفس الوقت.(8)

وفي فترة ما بين الفراغ من تقنين أسفار التوراة وكتابة أسفار العهد الجديد ــ ما يُعرف بفترة ما بين العهدين ــ كان هناك نشاط مكثّف وسط اليهود أنتج عددا كبيرا من الكتب التي يظهر فيها الشيطان. وقد أعطت هذه الكتب الشيطانَ «تاريخا» حافلا كملاك ساقط ومحاط بأعوان من ملائكة آخرين ساقطين يعينونه على نشر الشر في العالم. ويظهر الشيطان في هذه الكتابات بعدة أسماء مثل: مَسْطَيْمَا، وبَلِيَّعَال، وعَزَازِيل، وبَعْل زَبُول (أو بَعْل زَبُوب).

ولقد ازدهرت وسط اليهود في الفترة من القرن الثاني قبل الميلاد إلى القرن الأول الميلادي طائفة الأيسينيين، ذات النزعة الطُّهْرية الزهدية والنزعة الإقصائية المعادية لاندماج اليهود في غيرهم، ولعب الشيطان دورا أساسيا في تصوّرهم اللاهوتي القائم على ثنائية الصراع بين مبدأ النور ومبدأ الظلام. وفي مخطوطة منسوبة لهم نقرأ تلخيص هذه النظرة:

> لقد خلقتنا يا ربّنا خالصين لك لنصبح شعبا خالدا. لقد قدّرت لنا نورَ حقِّك. ولقد سخّرت أمير النور منذ زمن قديم ليعيننا؛ [كل بني الصلاح في يده]، وكل أرواح الحق تحت يده. ولكنك خلقت بليعال، مَلَك الحقد والضغينة، للحُفْرة؛ [حُكْمُه] في الظلام

---

(8) حول مناقشة هذه المسألة في سفر أيوب انظر

Sneed, *The Social World of the Sages*, pp. 322 – 325.

وغايته أن يُحْدِث الخُبْث والبغي. وكل الأرواح التي معه، ملائكة الدمار، تسير وفق أحكام الظلام؛ تجذبهم نحوها.[9]

وعلى ضوء هذا الاعتقاد رأي الإيسينيون أنفسهم ممثّلين لـ «أبناء النور»، وتصوّروا التاريخ صراعا كونيا بين قوى النور والظلام. وفي هذا السياق رأوا لحظتهم التاريخية لحظةً خاصة قد تهيأ فيها العالم لاستقبال «ملكوت الله». ولقد كان للإيسينيين أثرهم المحتمل على طائفة يهودية أخرى صغيرة وصاعدة،[10] آمنوا مثلهم أن لحظتهم التاريخية هي لحظة ملكوت الله، بل وذهبوا أبعد إذ آمنوا أن تجسيد الملكوت قد أتى في واقع الأمر مُمَثّلا في الحَبْر الذي كان يقف على رأس حركتهم، يسوع الناصري، إذ رأوا فيه «المسيح» الموعود الذي بُعِث مُبَشِّرا بالملكوت ليفتح مغاليقه ويعلّمهم أسراره. ولقد تطوّرت هذه الطائفة النصرانية لتخرج من قوقعتها اليهودية وتقدّم المسيحية كدين عالمي مفتوح لغير اليهود. وكانت فكرة الصراع الكوني بين مبدأ النور ومبدأ الظلام أو بين الله والشيطان من الأفكار المحورية التي شكّلت لاهوت الدين الجديد.

3

والشيطان ذو حضور قوي ومحسوس في القصص التي نسجتها الأناجيل والكتابات المسيحية حول عيسى. وحسب الخيال المسيحي فإن هذا الحضور الشيطاني يبدأ نشاطه قبل ولادة عيسى، كما توحي بذلك الرؤيا التي نقرأ عنها في سفر رؤيا يُوحَنّا اللاهوتي:

> وظهرت آيةٌ عظيمة في السماء: امرأة متسربلة بالشمس، والقمرُ تحت رجليها، وعلى رأسها إكليل من اثنى عشر كوكبا، وهي حُبلى تصرُخ متمخضةً ومتوجِّعةً لتلِد. وظهرت آية أخرى في السماء: هو ذا تِنِّينٌ عظيم أحمر، له سبعة رؤوس وعشرة قُرون، وعلى رؤوسه سبعة تيجان. وَذَنَبُهُ يجرّ ثُلث نجوم السماء فطَرَحَها إلى الأرض. والتِّنِّين وقف أمام المرأة العتيدة أن تلد، حتى يبتلع ولدَها متى ولَدت. فولَدت ابنا ذكرا عتيدا أن يرعى جميع الأمم بعصا من حديد. واختُطِف ولدُها إلى الله وإلى عرشه، والمرأة هربت إلى البرِّية، حيث لها موضعٌ معدٌّ من الله لكي يعولوها هناك ألفا ومئتين وستين يوما. (12: 1 — 6).

(9) Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, p. 179.

(10) لا تهمنا هنا مسألة عما إن كان يسوع أو عيسى إيسينيا ولكن ما يهمنا هو أثر الإيسينيين على حركته، وهو أثر يُجْمِع عليه الكثير من الباحثين. انظر

Joseph, *Jesus, the Essenes, and Christian Origins*, p. 8.

وبقراءة هذه الرؤيا قراءة رمزية يمكن القول إن المرأة الحُبْلى المتوجِّعة هي رمز مريم أمّ عيسى، وإن الطفل الذي يُختطف ليحفظ في كنف الله هو عيسى، وإن التِّنِّين الأحمر هو الشيطان.(11) وهكذا تبدأ المعركة الكونية بين الشيطان وعيسى منذ لحظة ولادته.

ومثلما كمن الشيطان لحواء وآدم ليغويهما ويغريهما فإنه يكمن لعيسى ويهجم عليه في لحظةٍ تَصَوَّره فيها ضعيفا خائر القوى وهو محاط بوحشة البَرِّيّة يعاني قرص الجوع بعد صيام أربعين يوما. ويفشل الشيطان في إغوائه الأول عندما يطلب من عيسى أن يُصيِّر الحجارة خبزا إذ يجيبه عيسى بأن الإنسان يحيا بكلمة الله. ويفشل في إغوائه الثاني عندما يأخذه لأعلى الهيكل ويطلب منه أن يلقي بنفسه علّ الملائكة تنقذه، إلا أن عيسى يرفض أن يجرِّب الربّ. ويفشل في إغوائه الثالث عندما يعرض عليه كلَّ ممالك الأرض ويعده بحكمها إن سجد له، إلا أن عيسى ينتهره ويقول له إنه لن يسجد إلا للربّ إلهه. (مَتَّى 4: 1 – 6).(12)

وعلاوة على إنجيل مَتَّى فإن إنجيلَي مَرْقُس ولُوقا يحكيان عن هذا اللقاء بالشيطان بينما أن إنجيل يُوحَنّا لا يذكره البتّة. ووهلة الظهور الأولى للشيطان يصفها مَتَّى بقوله: «فتقدّم إليه المجرِّب وقال له ... » (4: 3)، ويصفها لُوقا بقوله: «وقال له إبليس ... » (4: 3). أما في مَرْقُس فإن هذه اللحظة تغيب في سياق القصة كحدث يختزله في جملة واحدة: «وكان هناك في البَرِّيّة أربعين يوما يُجرَّب من الشيطان» (1: 13). وما نلاحظه أن الشيطان في هذه النصوص، مثلما هو الأمر في النصوص التوراتية، يظهر كـ «شخص» ذي حضور درامي ولكن من غير ملامح حسية موصوفة.(13)

---

(11) حول تفاسير هذا الأصحاح عبر قرون المسيحية انظر:

Kovacs and Rowlands, *Revelation*: *An Apocalypse of Jesus Christ,* pp. 134 – 146.

(12) عن اتجاهات وأنماط تفسير تجربة عيسى انظر

Boxall, *Matthew Through the Centuries*, pp. 88 – 95.

(13) يناقش رَيى وموبلي أثر أساطير الشرق الأدنى واليونان على تشكيل صورة الشيطان لدى العِبريين. وفيما يتعلّق بصورة الشيطان التي رسخت في الذهن العام لليهود والمسيحيين يقولان «إن الأرجح أن الكثير من شخصيات هذه الأساطير قد أسهمت في رسم المظهر المادي للشيطان مثل الزفير الناري لهواوا [العملاق العظيم الذي يقاتله جلجامش]، وقرنا وذنب هبايو [إله العالم السفلي عند الكنعانيين]، واللون الأحمر لسيت [إله الفوضى عند المصريين]، والقُبْح الخالص لهيديز [إله الأموات عند الإغريق]. ولعل مساهمة الإغريق كانت هي الأكبر: قرنا وشعر بان [إله المراعي والأحراش]، جناحا هِرْمِس [رسول الآلهة]، بل وحتى الرُّمْح ثلاثي الشُّعَب الذي

وهكذا وبالاستناد على أقوال مقتبسة من سفر الخروج يولّد الخيال المسيحي أسطورة معاكسة لأسطورة سفر التكوين عن سقوط الإنسان وإخراجه من الجنّة حيث يفشل إبليس هذه المرّة في مسعاه. والملاحظ في سفر التكوين أن من يقوم بإغراء حواء وآدم ليس الشيطان وإنما الحَيَّة،(14) إلا أن منطق الأسطورة المعاكسة اقتضى أن من يقوم بإغراء عيسى هو الشيطان نفسه.(15) كما اقتضى منطق الأسطورة المسيحية أن ينتصر عيسى في مواجهته مع الشيطان وأن يكتسب انتصاره مغزى كونيا يمتد للحظة السقوط لتنمحي الخطيئة الأصلية التي ترتّبت عليها.

يحمله بوزيدون [إله البحر والزلازل] (الذي سيصبح مِذْراة الشيطان).»

Wray and Mobley, *The Birth of Satan*, p. 91.

(14) يقول تفسير أكسفورد للكتاب المقدّس عن الحَيَّة: «الحَيَّة هنا ليست بعدو خارق يهدد مخلوقات الله من الخارج وليست ثمة صوت داخلي في باطن المرأة يدفعها للمعصية. فهي، كما يُذكر تحديدا، مخلوق من مخلوقات الله، إلا أنها أكثرها حيلة ومَكْرا ... ولقد لعبت الثعابين دورا مهما في أساطير الشرق الأدني القديم وممارساته الدينية كمواضيع للخوف والعبادة في نفس الوقت. ومسألة أصل خُبْث الحَيَّة لا تُثار هنا ... »

The Oxford Bible Commentary, p. 44.

ومن أشهر أمثلة الحيّات الأسطورية الحيّة أبوفِس (Apophis) عند قدماء المصريين. فقد تصوّرت أسطورة الخلق المصرية بداية الكون كحالة فوضى سادها عالم مظلم لمياه لا حدّ لها، وهو عالم ما لبث ظلامه أن اكتسب بعد الخلق وعيا ونشأت فيه «مجموعة من الآلهة عُرفت بالثمانية ... وقد تخيّل المصريون الثمانية ككائنات برمائية وزاحفة ومتناسلة تعيش في طين بُدائي ... » ولقد اتّخذت الآلهة الخالقة عند المصريين شكل الحيّات، وهم عندما يتحدّثون عن آلهة خالقة مثل آمون (Amun) أو آتوم (Atum) فهم عادة ما يتحدّثون عنها كآلهة تعكس «المظهر الإيجابي للفوضى كطاقة دافعة، إلا أن هذه الآلهة تقابلها طاقة سالبة في مظهر الحيّة العظيمة أبوفِس التي تمثّل الوجه المدمِّر للفوضى الذي يحاول دائما التغلب على كل الكائنات الفردية والعودة بكل شيء لحالة تشابه الفوضى الأولى.»

Pinch, *Handbook of Egyptian Mythology*, p. 58.

(15) ولقد انسجم اللاهوت المسيحي مع النزعة التي جعلت الحَيَّة مجرد مظهر وتجسّد للشيطان، وهكذا ذوّبت رؤيا يُوحَنّا اللاهوتي مثلا تِنِّينَه وحَيَّةَ سفر التكوين والشيطانَ في كيان واحد: « ... فَطُرِحَ التِّنِّينُ العظيمُ، الحَيَّةُ القديمةُ المَدْعُوُّ إبليسَ والشيطانَ ... » رؤيا 12: 9.

ورغم أن عيسى لا يقابل الشيطان مباشرة بعد مشهد الإغواء إلا أن المعركة بينهما لا تتوقف طيلة فترة تبشيره. وعندما ننظر لأحداث المعركة من زاوية عيسى فإنها تتّخذ مظهرها الدرامي عبر معجزاته عندما يطرد أعوان الشيطان المتمثِّلين في الأرواح التي تدخل أجساد البشر وتصيبهم بالجنون. وسنمثِّل لهذه المعجزات بأكثرها جموحا في الخيال وهو حدث طرد الأرواح في كُورَة الجَدَرِيين. يقع الحدث في مكان على البحر حيث يقابل عيسى رجلا به روح نجس يجري نحوه ويسجد له ويصرخ: «ما لي ولك يا يسوع ابن الله العلي؟ أستحلفك بالله أن لا تعذبني!» وعندها يأمر عيسى الروح قائلا: «اخرج من الإنسان يا أيها الروح النجس». إلا أن الروح يخبره أنهم كثيرون، ويطلب منه كلُّ الشياطين أن يرسلهم إلى قطيع خنازير قريب ليدخلوا فيها. ويأذن لهم عيسى بذلك فيدخلون في القطيع المكوّن من ألفين من الخنازير التي تندفع من على جُرْفها إلى البحر وتغرق. (مَرْقُس 5: 1 — 14). إلا أن عيسى لا يلبث أن يُشْرِك حوارييه في مهمة طرد الشياطين، وهكذا نقرأ: «ودعا تلاميذه الاثني عشر، وأعطاهم قوة وسلطانا على جميع الشياطين وشفاءِ أمراضٍ، وأرسلهم ليَكْرِزُوا [ليعظوا ويبشِّروا] بملكوت الله ويَشْفُوا المرضى.» (لُوقا 9: 1 — 2).

والشيطان رغم فشله لا يتخلّى عن التربّص والكيد — الأمر الذي يهيئنا له لُوقا في إنجيله عندما يختم قصة التجريب بقوله: «ولما أكمل إبليس كل تجربة فارقه إلى حين.» (4: 13). وهذا «الحين» لا يلبث أن يأتي ليلة إلقاء القبض على عيسى بعد نجاح الشيطان في «الدخول» في يهوذا الإسْخَريُوطي، أحد حَوارييى عيسى الاثني عشر، الذي يخونه ويُسْلِّمه إلى الكهنة.

ورغم أن قصة عيسى تنتهي نهاية فاجعة بصلبه وصيحته الأخيرة المتوجِّعة اليائسة: «إلهي، إلهي، لماذا تركتني؟» (مَتَّى 2: 46؛ مَرْقُس 15: 34)، إلا أن الخيال واللاهوت المسيحي استطاعا قلب هذه اللحظة وتحويلها لانتصار على الشيطان — فعلى المستوى الأسطوري فإن عيسى لا يموت بل يقوم، وعلى المستوى اللاهوتي يصبح موت عيسى هذا وقيامته هدية الإله الخلاصية للبشرية إذ يُضَحِّي بابنه «يسوع المسيح» فداءً وكفّارة للبشرية ليحرّرها من عبء الخطيئة الأصلية.[16]

(16) عن دفاع المسيحيين الأوائل عن هذه العقيدة اللاهوتية وردّ الفعل في سياقهم الروماني يقول هينقيل: «لا شك أن مسيحا مصلوبا أو ابن إله أو إلها مصلوبا كان سيبدو تعبيرا متناقضا لأي شخص يُطلب منه الإيمان بمثل هذا الادّعاء الذي سيُعتبر بلا شك مسيئا وفاسدا، سواء كان هذا الشخص يهوديا أو يونانيا أو رومانيا أو بربريا.» Hengel, *Crucifixion*, p. 10.

من الطبيعي أن تنتهي القصة المسيحية بالانتصار النهائي والكامل على الشيطان. ولكن ماذا عن مصير الشيطان؟ ما الذي سيحدث له؟ دعنا ننظر لهذا المصير على ضوء مادة سفر الرؤيا وإنجيل مَتَّى.

نقرأ في سفر الرؤيا الرؤيا التالية ليُوحَنّا اللاهوتي:

> ورأيت ملاكا نازلا من السماء معه مفتاح الهاوية، وسلسلة عظيمة على يده. فقبض على التِّنِّين، الحَيَّة القديمة، الذي هو إبليس والشيطان، وقيده ألف سنة، وطرحه في الهاوية وأغلق عليه، وختم عليه لكي لا يُضِلّ الأمم في ما بعد، حتى تتمّ الألف السنة. وبعد ذلك لابد أن يُحَلّ زمانا يسيرا. ورأيت عروشا فجلسوا عليها، وأُعْطُوا حكما. ورأيت نفوس الذين قتلوا من أجل شهادة يسوع ومن أجل كلمة الله، والذين لم يسجدوا للوحش ولا لصورته، ولم يقبلوا السِّمَة على جباههم وعلى أيديهم، فعاشوا وملكوا مع المسيح ألف سنة. وأما بقية الأموات فلم تعش حتى تتم الألف السنة. هذه هي القيامة الأولى. مبارك ومقدس من له نصيب في القيامة الأولى. هؤلاء ليس للموت الثاني سلطان عليهم، بل سيكونون كهنة لله والمسيح، وسيملكون معه ألف سنة. ثم متى تَمَّتِ الألف السنة يُحَلّ الشيطان من سجنه، ويخرج ليُضِلّ الأمم الذين في أربع زوايا الأرض: جُوج وماجُوج، ليجمعهم للحرب، الذين عددهم مثل رمل البحر. فصعدوا على عرض الأرض، وأحاطوا بمعسكر القديسين وبالمدينة المحبوبة، فنزلت نارٌ من عند الله من السماء وأكلتهم. وإبليس الذي كان يُضِلّهم طُرِح في بحيرة النار والكبريت، حيث الوَحْش والنَّبِي الكذّاب. وسيُعذّبون نهارا وليلا إلى أبد الآبدين. (20: 1 – 10).

وما نراه في هذه القطعة هو امتداد رؤياوي للحرب بين عيسى والشيطان. فالملاك النازل من السماء يقبِض على الشيطان ويقيّده ألف عام، وتَحُلّ على العالم مملكة المسيح لألف عام، وبعدها يُطْلَق الشيطان من قيده فيشنّ معركته الأخيرة ليُهزم ويُلْقَى في جحيم أبدي.[17] ولن ندخل هنا في الخلافات التي أثارتها تفاصيل هذه الرؤيا لأن غاية

(17) يقرأ أوغسطين ما تذكره الرؤيا عن تقييد الشيطان قراءة مجازية تربط الحدث بالواقع التاريخي للمسيحية منذ نشأتها ويقول إن هذا التقييد «ظلّ حقيقة منذ اليوم الذي بدأت فيه الكنيسة في التوسّع فيما وراء يهودا وسط الأمم أمة إثر أمة. وعلاوة على هذا فإن هذا التقييد حقيقة ماثلة ستظل قائمة حتى إطلاقه عندما تحين نهاية العالم. إن الشيطان مقيّد حيثما آمن

ما يهمنا هو الصورة التي ترسمها لمصير الشيطان.[18]

وإن كان الحديث عن مصير الشيطان في سفر الرؤيا يتمّ في سياق المعركة النهائية الكبرى التي قطباها عيسى (أو الإله نفسه) والشيطان فإن مَتَّى يحدّثنا عن مصيره في سياقٍ مركزه عيسى وهو جالس على «كرسي مجده» يحاسب البشرية يوم الدينونة ويشير للشيطان إشارة عابرة وهو يقول للّذين يدينهم ويحكم عليهم بالعقاب: «اذهبوا عني يا ملاعين إلى النار الأبدية المُعَدَّة لإبليس وملائكته ... » (25: 41).

وليست هذه هي المرة الأولى التي يُهزم فيها الشيطان. فالشيطان كان قد حاربه ميخائيل وملائكته وطُرد من السماء للأرض (رؤيا، 12: 7 – 9). والشيطان لم يهزمه عيسى فقط عندما فشل في إغوائه ولكن يهزمه كل مؤمن يقاوم إغراءه. إلا أن ما يعلنه عيسى في لحظة الدينونة هذه هو بمثابة إعلان الهزيمة النهائية والتقييد الذي لا فكاك منه للشيطان لأنها لحظة ميلاد ملكوت الله كزمنِ بعثٍ جديد وأبدي ينقضي فيه في حقِّ من يدخله أجلُ الخطيئةِ الأصلية وأجلُ الشرِّ والموتِ.

4

قلنا إن شيطان القرآن يظهر منذ البداية مكتمل التكوين عاتيا. وإن كانت بذرته موجودة في التوراة فإن شخصيته الناضجة مصدرها الأولي هو أسفار العهد الجديد، علاوة على مصادر ثانوية هامة مثل المادة اليهودية التي نمت في فترة ما بين العهدين والمادة اليهودية والمسيحية التي أضافها خيالُ المؤمنين لمادة المصادر المعتمدة أو العليا. وهكذا أتيحت للقرآن ولمفسريه فيما بعد مادة في غاية الثراء والضخامة في تناول ورسم شخصية الشيطان.

ولحظة البداية التي يظهر فيها الشيطان في القرآن هي لحظة الخلق والعصيان التي تحكيها آيات سورة البقرة التي تقول:

> وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبِّح بحمدك ونقدِّس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون * وعلَّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين * قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علَّمتنا إنك أنت

الناس وفارقوا الكفر الذي أوقعهم في قبضته ... »

St Augustine, *The City of God*, Books XVII-XXII, p. 272.

(18) حول هذه الخلافات وخاصة ما تعنيه الألف سنة انظر الفصل الثامن من

Almond, *The Devil*: *A New Biography*.

العليم الحكيم ❊[19] قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تُبْدُون وما كنتم تكتمون ❊ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين ❊[20] وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنّة وكلا منها رَغَدا حيث

---

(19) عند مقارنة قصة ميلاد اللغة في علاقة آدم بالعالم نقرأ في سِفْر التكوين: «وجَبَل الربُّ الإلهُ من الأرض كل حيوانات البَرِّيَّة وكل طيور السماء، فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها، وكلُّ ما دعا به آدم ذات نفس حيّة فهو اسمها.» (2: 19). وما نلاحظه أن الإنسان هو الذي يصنع اللغة في سِفْر التكوين بينما أنه يتلقّاها من الإله في القصة القرآنية. وقصة التكوين لا تحكي عن الملائكة وامتحانهم، وهو امتحان غريب لأن الإله يمتحن الملائكة في معرفة خصَّ بها آدم وحجبها عنهم. وردّ الملائكة من الممكن أن يُقرأ كتعجّب أو احتجاج على الامتحان الإلهي.

(20) أثارت هذه الآية شبهة كيف يستقيم الأمر بالسجود لآدم مع المنطلق التوحيدي للقرآن؟ ولقد أجمع المفسرون على تفسير السجود هنا على معني التكريم لآدم وليس على معنى العبادة «لأن سجود العبادة لغير الله كفر والأمر لا يرد بالكفر.» (الرازي، **التفسير الكبير**، ج 2، ص 230)، وهو إجماع لا نشكّ في سلامته، وهكذا فإن نشوء اللبس على مستوى اللغة لم ينشأ عنه لبس على مستوى الموقف اللاهوتي. ورغم أن مشهد السجود هذا، كما نعلم، لا يرد في التوراة، إلا أن الراجح أن ما يفسّر وجوده هو أَخْذ القرآن من مصدر آخر هو المادة المنتحلة التي نجد فيها مشهدا شبيها. ففي أسفار آدم وحواء نجد نصّا يصف فيه الشيطان سقوطه في محاورة مع آدم حيث يقول: «وتحدث الله الربّ: ‹ها هو آدم، لقد خلقتُك على صورتي ومثالي›. وخرج ميخائيل ودعا كل الملائكة قائلا: ‹اسجدوا لصورة الله كما أمر الله الربّ!› وكان ميخائيل نفسه هو أول من سجد، ثم دعاني وقال: ‹اسجد لصورة الله الربّ!› وأجبت: ‹لا حاجة لي للسجود لآدم.› وحثّني ميخائيل على السجود فقلت له: ‹لماذا تحثّني؟ لن أسجد لكائن أقلّ وأصغر سِنّا (مني). أنا أكبر منه سِنّا في الخَلْق، سُوِّيْتُ قبل أن يُسَوَّى. بل إن واجبه أن يسجد لي.›»

Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, vol. 2, p. 137.

[ملحوظة: ترجمنا كلمة "worship" في النصّ الإنجليزي هنا لكلمة «يسجد» لأننا نرجّح أن الموقف اللاهوتي لكاتب النص لا يختلف عن الموقف اللاهوتي القرآني].

ولقد هاجم عباس محمود العقّاد الشرّاح الغربيين في محاولتهم إرجاع عقائد الإسلام للأصول الإسرائيلية ويقول بصدد قصة السجود إنه «لم يكن في التراث اليهودي ذكر لغير الحيّة في هذا المقام ... » (**إبليس**، ص 124). وما يقوله العقّاد عن هذه الحالة غير صحيح. ومن الضروري عند النظر للمادة القرآنية في علاقتها بالتراث اليهودي والمسيحي عدم الاقتصار على المادة

شئتما ولا تَقْرَبا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين * فأزلَّهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين * فتلقَّى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم * قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون * والذين كفروا وكذَّبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون (30 – 39).

وفضلا عن حكايتها لقصة خلق آدم وعصيان إبليس فإن هذه الآيات التسعة تقدّم لنا في واقع الأمر نواة القصة الخلاصية التي تخاطب كلّ مخاطَب بالقرآن. وكما نرى فإن هذه النواة تتكوّن من ستّة عناصر درامية هي: المَجْمَع الإلهي (الآية 30)، ثم تحدّي الأسماء (31 – 33)، ثم تمرّد إبليس (34)، ثم الفترة الفردوسية (35)، ثم السقوط والإهباط إلى المستقرّ الأرضي المؤقت (36)، ثم العيش في حالة وجودية جديدة تحكمها ثنائية الهُدَى والكفر (أو الإله والشيطان) (37 – 39).

ونلاحظ أن نصّ البقرة أعلاه يستخدم اسمَي إبليس والشيطان، ولقد أشرنا في بداية الفصل أن اسم الشيطان هو الغالب في القرآن. ولفظ إبليس يرد تسع مرات في مشهد الخلق والعصيان (مشهد العصيان فصاعدا) من مجموع مَرَّاته الإحدى عشرة في القرآن. وإن كان لفظ إبليس عَلَما في ذاته فإن لفظ الشيطان يكتسب عَلَمِيتَه بإضافة ألف ولام التعريف، وهو اسم يرتبط وثيقا بإيحاءات مجموع صفات الشيطان «الشيطانية» التي تجعله رمزا وتشخيصا وتجسيدا للشرّ.

ورغم أن الشيطان كشخصية يظهر لأول مرة في لحظة «العصيان الإبليسي» للأمر الإلهي بالسجود لآدم، إلا أننا من الممكن أن نقول إن بذرة شخصيته موجودة في مشهد المَجْمَع الإلهي. فمن الواضح على ضوء ما تقوله الآية 34 («وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس») أن إبليس من الملائكة، مما يجعله عنصرا من عناصر المَجْمَع الإلهي للآية 30 («وإذ قال ربك للملائكة»). وهكذا من الممكن أن نلمح فيما تبدأ به الشَّذْرة من اعتراض الملائكة (أو شكّهم أو استغرابهم) بذرةَ تمرّد وعصيان إبليس اللاحق.[21] وعندما نتأمل العناصر

التوراتية، إذ أن القرآن انفتح أيضا على مصادر غير توراتية في هذا التراث.

(21) معارضة الملائكة حسب الصورة القرآنية إجماعية وتستند على حجّة أخلاقية فحواها أن الله يجب ألا يخلق الإنسان لأنه سيفسد ويسفك الدماء. إلا أن المادة التلمودية المِدْراشية تقدّم لنا صورة مختلفة لآراء الملائكة. يقول الحَبْر شمعون: «عندما أوشك القُدُّوس على خلق آدم اجتمع ملائكة الخدمة في مجموعات وزُمَر، وقال بعضهم: ليُخْلَقْ، بينما ألحّ آخرون: يجب ألا يُخْلَق ... قالت الرحمة: ليُخْلَق، لأنه بأعمال رحمة سيقوم. قال الحقّ: يجب ألا يُخْلَق لأنه كلّه

الدرامية الستة أعلاه فإننا سنجد أن الشيطان حاضر فيها كلها، إذ أنه حاضر ضمنيا في عنصرَي المَجْمَع وتحدّي الأسماء، وهو المركز الدرامي لعنصر التمرّد، كما أنه حاضر ضمنيا في عنصر الفترة الفردوسية حيث ترمز الشجرة لخطره الدائم والثُّغْرة التي من الممكن أن ينفذ منها، ويحتلّ مرة أخرى المركز الدرامي في عنصر السقوط والإهباط، وعندما نأتي للعنصر الأخير فإن حضوره يصبح ثابتا كمقابل لحضور الإله.

وبالإضافة لنصّ البقرة أعلاه فإن القرآن يعود للحظة العصيان الإبليسي هذه في ستّة مواضع أخري هي: الأعراف 7: 11 — 25، والحِجْر 15: 26 — 48، والإسراء 17: 61 — 65، والكهف 18: 50، وطه 20: 115 — 123، و (ص) 38: 71 — 85.[22] وما نلاحظه أن

سيكون كَذِبا. قال البِر: 'ليُخْلَق، لأنه بأعمال بِرّ سيقوم. قال السلام: يجب ألا يُخْلَق لأنه كلّه سيكون خصومة ... » Bialik and Ravnitzky, *The Book of Legends*, p. 12.

أما الحَبْر يهوذا فيحكي عن بدايةٍ ذات صيغة مختلفة: «عندما أوشك القُدُّوس على خلق الإنسان بدأ بخلق زُمْرَة من ملائكة الخدمة وسألهم: هل ترغبون «أن نعمل الإنسان على صورتنا»؟ (تكوين 1: 26). وأجابوا: يا مالك الكون، كيف ستكون أعماله؟ وقال الله: كذا وكذا ستكون أعماله. وهتفوا ساخطين: يا مالك الكون، «فمن هو الإنسان حتى تذكره وابن آدم حتى تفتقده» (مزامير، 8: 4). وعلى التو مدّ الله خِنْصِره وسطهم وأحرقهم. وحدث نفس الشيء مع زُمْرَة ثانية. وقالت له الزُّمْرة الثالثة: يا مالك الكون، ماذا أفادَ السابقين ما فعلوه؟ كلّ العالم مِلْكُكَ، فافعل فيه ما شئت فعله.» (نفسه، ص 13). ولقد دخلت القصة الثانية في المادة الأخبارية الإسلامية فنقرأ فيما يُروى عن ابن عباس: «إن الله خلق خلقا، فقال: اسجدوا لآدم. فقالوا: لا نفعل. فبعث الله عليهم نارا تُحرقهم، ثم خلق خلقا آخر، فقال: إني خالقٌ بشرا من طين، اسجدوا لآدم. فأبوا، فبعث الله عليهم نارا فأحرقهم. قال: ثم خلق هؤلاء، فقال: اسجدوا لآدم. فقالوا: نعم ... » الطبري، **تفسير الطبري**، ج 1، ص 264.

(22) خلصنا في معالجة سابقة وعلى ضوء تحليل قصة الخلق في القرآن في كل النصوص السبعة أعلاه إلى أن «الحدث المركزي لقصة الخلق في النصّ القرآني ليس خلق الإنسان كما يتبادر لنا من قراءة سطح النصّ، وإنما عصيان إبليس ورفضه السجود لآدم. وإذا اعتبرنا أن أهم أربع لحظات في حبكة القصة هي لحظة الخلق ثم لحظة عصيان إبليس ثم لحظة إزلال آدم وحواء ثم لحظة الإهباط، فإننا نجد أن صياغة القصة قد اختارت لحظة العصيان الإبليسي لتخلع عليها أعلى كثافة درامية. فهذا هو الحدث الذي يفجِّر الحبكة ويدفعها دفعا في اتجاه مسارها المرسوم، مما يجعل إبليس عنصر الفعل المركزي في القصة.» محمود، «قصة الخلق والعصيان في القرآن:

نصوص الأعراف والإسراء وطه و (ص) شبيهة بنصّ البقرة في إيحاء صياغاتها بانتماء إبليس للملائكة. إلا أن مثل هذا الإقرار يثير مشكلةً وهي: كيف يمكن أن يكون إبليس مَلَكا ويعصي الله في نفس الوقت رغم ما يقرره القرآن عن الملائكة أنهم «لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون» (66: 6، التحريم)؟[23]

يتلمّس القرآن طريقه لمعالجة هذه المشكلة في نصّ الحِجْر الذي نقرأ فيه: «ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمإ مسنون * والجان خلقناه من قبل من نار السموم * وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون * فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين * فسجد الملائكة كلهم أجمعون * إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين» (15: 26 — 31). وما نلاحظه في هذا النصّ أن ذكر الإنسان والمادة التي خُلق منها يتلوه ذكر الجان ومادة خلقه. وفي معنى كلمة الجان ذهب أغلب المفسرين أنها تعني أب الجن وذهب البعض أنها تعني إبليس.[24] وبينما أن المدلول العام للكلمة يتعلّق بالجن إلا أن ورودها في مكانها المحدد في النص له بُعْد وظيفي يربط الكلمة بإبليس. إن الإيحاء اللطيف للنصّ هنا أن إبليس ينتمي لجنس متميّز عن جنس الملائكة. ولطف الإيحاء يتواصل في التعبير عن لحظة تمرّده إذ أنه «أبى أن يكون «مع» الساجدين» — بينما أنه في نص الأعراف «لم يكن «من» الساجدين» (7: 11). وما نلمحه لمحا عن تمايز إبليس وأصله الجنّي في نص الحِجْر يصبح تقريرا صريحا في آية الكهف التي تقول: «وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه» (18: 50). وفي تقديرنا أن آية الكهف هذه والتي تقف شَذْرة مستقلة جاءت لغرض واحد محدّد وهو حسم مسالة أصل إبليس وسلخه نهائيا عن أصله الملائكي، وأنها بهذه الصفة ربما تكون آخر ما جاء بشأن قصة الخلق والعصيان في القرآن.[25] وإجراء سلخ إبليس عن أصله الملائكي اقتضى

غياب حواء ومركزية إبليس»، **ألف** 19 (1999) ص 66 – 95 أو **العقلاني**، العدد 1 (2014)، ص 46 — 47.

(23) رغم أن العبارة القرآنية ترد في هذا الموضع في حقّ ملائكة العذاب إلا أنها وحسب التصوّر القرآني تنطبق على سائر الملائكة.

(24) انظر الرازي، **التفسير الكبير**، ج 19، ص 184.

(25) لم يقبل المفسرون بواقع أن القرآن عدّل موقفه. ويُنسب لابن عباس في محاولة التوفيق بين الأصلين قوله إن «من الملائكة قبيلة من الجن، وكان إبليس منها ... [وإنه] لو لم يكن من الملائكة لم يؤمر بالسجود». إلا أن الحسن البصري رفض ذلك وقال: «ما كان إبليس من الملائكة طرفة عين قط ... » ولتفسير وجود إبليس بين الملائكة أصلا يقول شهر بن حوشب

بالطبع ذكر أصل خلقته وهو «نار السموم» كما مرّ بنا أعلاه. وتعبير آية الحِجْر هذا يتغيّر في سورة الرحمن حيث نقرأ: «وخَلَق الجان من مارج من نار» (55: 15).

وإبليس وهو يعلن تمرّده وعصيانه لأمر الإله يحرّكه سبب تفصح عنه حجّته، وهي حجّة تبسطها نصوص الأعراف والحِجْر والإسراء و(ص). والتعبير عن هذه الحجّة في الحِجْر والإسراء بسيط يؤكّد على خِسّة وضِعَة أصل آدم المخلوق من طين، بينما أنه في الأعراف و (ص) تعبير مركّب لا يقتصر على ذكر الأصل الطيني لآدم فحسب وإنما يؤكّد أيضا على شرف وعُلُو أصل إبليس الناري.[26] ولحظة الخلق والعصيان هذه هي في واقع الأمر لحظة المواجهة الكونية الكبرى وبداية القصة الخلاصية في القرآن إذ أن ما يُولد

إنه « ... من الجن الذين طردتهم الملائكة، فأسره بعض الملائكة، فذهب به إلى السماء». (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 8، ص 235 – 236). ولقد مرّ بنا في الفصل السابق الحديث الذي يقول: «خُلِقَت الملائكةُ من نور ... » (انظر ص 148 أعلاه) والذي من الممكن أن يُقرأ كدليل وتأكيد إضافي على تمايز أصل إبليس عن الملائكة.

(26) عمد الطبري للردّ على حجّة إبليس هذه لأنها في تقديرنا تحمل صدى نظرية وتراتبية أضحت في زمنه مألوفة لدى المسلمين وهي النظرية الإغريقية عن الأُسْطُقْسات (جمع أُسْطُقْس) أو العناصر الأربعة البسيطة أي النار والهواء والماء والتراب التي تتكوّن منها المركَّبات. وفي الردّ على إبليس يقول: «[جهل] عدو الله وجه الحق ... إذ كان معلوما أن من جوهر النار الخفة والطيش والاضطراب والارتفاع علوّا ... وكان معلوما أن من جوهر الطين الرزانة والأناة والحِلْم والحياء والتثبُّت ... » (**تفسير الطبري**، ج 5، ص 440). وهي حجة دعمها عز الدين المقدسي بالنظر لخصائص النار والطين من زاوية أخرى فكتب مخاطبا إبليس: «فكان أول جهلك بنفسك أنك ظننت أن جوهر النار أفضل من جوهر الماء والطين. وما علمت أن كل ما يلقى إلى جوهر النار يتلاشى ويضمحل، ويتمزّق ويتفرّق، ويصير لا إلى شيء. وكلّما أُلْقِيّ إلى جوهر الماء والطين يزيد ويربو، وينبت وينمو.» **تفليس إبليس**، ص 12. أما الرازي فلم يَمِلْ لهذه الحجة لأنه أقرّ أن ثمة أساسا منطقيا للقول إن النار أفضل من الطين وبيان ذلك عنده أن «النار مشرق علوي لطيف خفيف حارّ يابس مجاور لجواهر السموات ملاصق لها، والطين مظلم سفلي كثيف ثقيل بارد يابس بعيد عن مجاورة السموات ... » إلا أن محل النزاع لديه هو ادّعاء أن من كانت مادته أفضل فصورته أفضل. وهذه الحجّة غير مقبولة لديه بمنطق الدين الذي يقرّر أن «الفضيلة عطيةٌ من الله ابتداء» ولذا فإنه لا «يلزم من فضيلة المادة فضيلة الصورة. ألا ترى أنه يخرج الكافر من المؤمن والمؤمن من الكافر ... وذلك يدلّ على أن الفضيلة لا تحصل إلا بفضل الله تعالى لا بسبب فضيلة الأصل والجوهر ... » **التفسير الكبير**، ج 14، ص 36.

فيها ليس آدم وخطة الإله لجعله خليفته في الأرض فحسب وإنما أيضا الشيطان وخطته المناوئة والمناهضة لخطة الإله.

ولكن ما هي خطة إبليس هذه وكيف سينفّذها؟ لمعرفة ذلك لابد من النظر لنصوص الأعراف والحِجر والإسراء و (ص). وما يميّز هذه النصوص الأربعة أنها تُدْخِل عنصرا جديدا في القصة وهو طلب إبليس أن يدخل في تعاقد مع الإله وموافقة الإله على ذلك. وأطراف هذا التعاقد ثلاثة وهي الشيطان، المُتَعاقِد، والإله، المُتَعاقَد معه، وهما طرفان فاعلان. أما الطرف الثالث فهو الإنسان، موضوع العَقْد أو المُتَعاقَد عليه، إلا أنه وفي لحظة التعاقد أو العصيان تلك طرفٌ غير فاعل. وصيغة طلب إبليس بسيطة ومباشرة في الأعراف والحِجْر و (ص)، والأبسط هي صيغة الأعراف حيث نقرأ: «قال أنظِرْني إلى يوم يُبعثون» (7: 14). وكما نرى فإن الإنظار أو المهلة التي يطالب بها إبليس تمتدّ إلى لحظة «إلى يوم يُبعثون». ويقدّم لنا القرآن إجابتين للإله: إجابةَ نَصّى الحِجْر و (ص) حيث الإشارةُ صريحةٌ للأمد الزمني: «قال فإنك من المنظرين * إلى يوم الوقت المعلوم» (15: 37–38؛ 38: 80–81)، وإجابةَ نصّ الأعراف حيث الإشارةُ للأمد ضمنيةٌ: «قال إنك من المُنظَرين» (7: 15).[27]

5

وعندها يرتدي إبليس مسوح الشيطان ويبدأ في بسط خطته لإغواء الإنسان. وهي خطة تبلغ قمّة تفصيلها في صورة الإحاطة الشاملة التي يصفها في الأعراف: «قال فبما أغويتني لأَقْعُدَنَّ لهم صراطك المستقيم * ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين» (7: 16 – 17).[28] أما في الحِجْر فإن الصورة

(27) كان من الواضح للعلماء أن الكلام مع الله هو التشريف الذي لا يدانيه تشريف، وكان من الطبيعي أن يتساءلوا كيف يحدث هذا التشريف على أعظم الوجوه لإبليس؟ وفي إجابتهم على هذا السؤال ذهبوا مذهبين. رفض بعضهم أن الله تكلّم مع إبليس بلا واسطة وادّعوا أنه «قال لإبليس على لسان من يؤدّي إليه من الملائكة: ما منعك من السجود». إلا أن آخرين منهم سلّموا أنه تكلّم معه بلا واسطة «ولكن على وجه الإهانة بدليل أنه تعالى قال له: ‹فاخْرُج إنك من الصاغرين› ... » (الرازي، **التفسير الكبير**، ج 14، ص 38). وفساد الرأي الأخير واضح إذ أن كلام الله مع إبليس يبدأ بسؤاله عمّا منعه من السجود ولا تأتي إهانة الطرد إلا كرد فعل على إجابة الشيطان.

(28) هذه الخطة لا تلبث بالطبع أن تتحوّل لواقع عندما تبدأ القصة الخلاصية، وينعكس صداها في آية فُصِّلت التي تقول: «وقَيَّضْنا لهم قُرَنَاءَ فزَّينوا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم وحَقَّ عليهم القولُ في أمم قد خلت من قبلهم من الجن والإنس إنهم كانوا خاسرين» (41: 25).

تصف الإغواء الشيطاني والإنسان في معتركه الجديد: «قال رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين * إلا عبادك منهم المخلصين» (15: 39 — 40). وفي (ص) فإن الصورة تكرر صورة الحِجْر ولكن بإيجاز: «قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين * إلا عبادك منهم المخلصين» (38: 82 — 83).

والراجح أن النصوص الثلاثة أعلاه هي تنويعات لنص أصلي تفرّعت منه. ومقابل هذه النصوص نجد أن نصّ الإسراء يقدّم لنا صياغة مختلفة للمشهد حيث نقرأ: «قال أرَأَيْتَكَ هذا الذي كرَّمتَ عليَّ لئن أَخَّرْتَنِ إلى يوم القيامة لأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إلا قليلا * قال اذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم جزاء موفورا * واسْتَفْزِز من استطعت منهم بصوتك وأَجْلِب عليهم بخيلك ورَجِلِكَ وشاركهم في الأموال والأولاد وعِدْهُم وما يَعِدُهُم الشيطان إلا غُرُورا» (17: 62 — 64). ونرى في الحال اختلاف لغة إبليس هنا، فصيغة طلبه في النصوص السابقة كلها تستخدم فعل الأمر «أَنْظِرْنِي» (أو ما يصفه النحويون في مثل هذه الحالة بفعل أمر للدعاء)، إلا أن الصيغة في الإسراء تصبح شرطية — «لئن أَخَّرْتَنِ». والسمة الواضحة للنصّ التي تجعله يفارق نسق باقي النصوص مفارقة واضحة هي أن الخطة الشيطانية هنا لا يبسطها الشيطان وإنما الإله نفسه. ويرسم كلامُ الإله خطة إغواء في غاية التفصيل عبر أربعة أفعالِ أمر هي: اِسْتَفْزِز، وأَجْلِبْ، وشارِكْهُمْ، وعِدْهُمْ. وكان من الطبيعي أن يحاول المفسرون تبرير ذلك الوضع الغريب، وهكذا يقول الزمخشري مثلا: «فإن قلتَ: كيف جاز أن يأمر اللهُ إبليسَ بأن يتسلّط على عباده مغويا مضلا، داعيا إلى الشر، صادًّا عن الخير؟ قلتُ: هو من الأوامر الواردة على سبيل الخِذْلان والتخلية، كما قال للعصاة: اعملوا ما شئتم.»[29] وحجّة الزمخشري هذه حجّة مصطنعة وواهية وخاصة أن ما يقوله

ولقد فسّر السُّدِّي كلمة «قرناء» بالشيطان، بينما راعى مجاهد صيغتها كجمع وفسّرها بالشياطين (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 103). وأساس هذا المعنى توحي به آية الزُّخْرُف التي تقول: «ومن يَعْشُ عن ذكر الرحمن نُقَيِّض له شيطانا فهو له قَرِين» (43: 36). وما نلاحظه هنا أن الإله هو الذي يقيّض القرناء للكفّار. ولكن ألا يتعارض ذلك مع الأمر القرآني للناس ألا يتّبعوا خطوات الشيطان (البقرة 2: 168)؟ انتبه الزمخشري لذلك وحاول تبرير الأمر بقوله: «معناه أنه خذلهم ومنعهم التوفيق لتصميمهم على الكفر، فلم يبق لهم قرناء سوى الشياطين.» (**الكشّاف**، ج 5، ص 379). وغرض الزمخشري نقل المسئولية للإنسان الذي يصمّم على الكفر، إلا أنه لا يستطيع الخروج من أفق الآية فيصبح الإله في وجه هذا التصميم مخذِّلا ومانعا للتوفيق حسب تفسيره.

(29) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 3، ص 532.

عن الأمر في حالة العصاة يدور في نفس الدائرة ويثير نفس المشكلة. ويحاول الرازي معالجة المعضلة بإسباغ طبيعة مختلفة على الفعل فيقول: «ومعنى صيغة الأمر هنا التهديد كما يقال أجهد جهدك فسترى ما ينزل بك.»(30)

إن النصّ الأولي لقصة الخلق والعصيان هو في تقديرنا نصّ البقرة الذي يتميّز بأنه نصّ درامي صِرْف تخضع حبكته لتسلسل تعاقبي للأحداث. ولقد رأينا في نصوص الأعراف والحِجر والإسراء و (ص) دخول عنصر جديد هو العَقْد بين إبليس والإله. والعَقْد لم يدخل القصة أصلا كعنصر درامي وإنما كعنصر أملته ضرورة لاهوتية. إن التصوّر اللاهوتي لا يقبل أن يُعصى الله رغما عنه ولذا كان لابد من جعل عصيان إبليس فعلا يسمح به الإله ويخضع لهيمنته. وإدخال عنصر العَقْد أدّى لقفزةِ استباقٍ زمني جعلت الشيطان، من ناحية، يكشف عن خطته على مدى امتداد القصة الخلاصية منذ يوم سقوط الإنسان إلى يوم القيامة، كما أنها جعلت الإله، من ناحية أخرى، يكشف عما أعدّه للإنسان من عذاب أو ثواب. وإذا نظرنا لمشهد الاستباق الزمني هذا في نصّ الأعراف فإننا نجد أن ما يعقبه هو العودة لخيط البقرة بأحداثه المألوفة إذ يسكن آدم وحواء الجنّة ويغويهما الشيطان ويُخرجان منها. وفي نهاية النص نقرأ جملة: «قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو» (7: 24)، وهي صدى لجملة نصّ البقرة: «قلنا اهبطوا منها جميعا» (2: 38)، مع فارق ملحوظ بين النصّين وهو أن الشيطان قد سبق إخراجه وإهباطه في نصّ الأعراف («قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين» (7: 13)).(31)

(30) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 21، ص 7.

(31) يقول الطبري في تفسير الآية 7: 24 إن فعل الأمر «اهْبِطُوا» هنا موجّه «لآدم وحواء وإبليس والحيّة» (تفسير الطبري، ج 5، ص 454). ورغم أن القرآن لا يذكر الحيّة إلا أنها كان من الطبيعي أن تتسرّب من المادة اليهودية للمادة الإسلامية. وهكذا يُحكى عن وهب ابن منبه بشأن استزلال إبليس لآدم أنه «دخل في جوف الحيّة، وكانت للحيّة أربعة قوائم كأنها بُخْتِيَّة [ناقة طويلة العنق] من أحسن دابة خلقها الله. فلما دخلت الحيَّة الجنّة خرج من جوفها إبليس ... » (**تفسير الطبري**، ج 1، ص 273). إلا أن أبا مسلم الأصفهاني رفض قصة الحيَّة وقال: «بل كان آدم وإبليس في الجنّة لأن هذه الجنّة كانت بعض جنات الأرض، والذي يقوله بعض الناس من أن إبليس دخل في جوف الحيَّة ودخلت الحيَّة في الجنّة فتلك القصة الركيكة مشهورة ... » (الرازي، **التفسير الكبير**، ج 14، ص 49). وما يدّعيه الأصفهاني من أن الجنّة التي يتحدّث عنها القرآن هي جنّة أرضية فرضيةٌ لا تقوم على دليل قرآني، بينما أن قصة الحيَّة تجد مسوِّغها لدى من جذبتهم في خلفيتها التوراتية، وخاصة أن قصة الخلق القرآنية

قلنا في الفصل السابق إن «تاريخ» الإله يبدأ في لحظة الخلق، أي لحظة نشوء العلاقة بين الخالق والمخلوق. وقلنا إن القصة الكونية في كل من التوراة والقرآن تبلغ ذروتها بخلق الإنسان. ولقد رأينا في نصوص قصة الخلق والعصيان أعلاه كيف يبدأ التوتّر بين الإله والملائكة، وكيف يؤدّى ذلك التوتّر لانفجار لحظة العصيان الإبليسي، وهو الحدث الذي يمثِّل أعلى وأكثف لحظة درامية في القرآن.(32) ولعلّ أفضل مدخل للنظر في الصورة القرآنية للشيطان هو النظر للّغة التي تستخدمها هذه النصوص في وصف لحظة العصيان.

إن ما نلاحظه في هذه النصوص أنها كلها تشترك في التعبير عن لحظة العصيان بعبارة «[فسجد الملائكة / فسجدوا] إلا إبليس». بيد أن وصف لحظة العصيان فيها يتحرّك تدريجيا من منطقة أقرب للسرد التقريري لمنطقة سرد استنكاري يتنامى في توتّره وإدانته لإبليس. ويمكن طبقا لذلك ترتيب النصوص كالآتي:

– آية الإسراء: «وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس» (17: 61). هذه الآية تمثِّل ما عنيناه بالسرد التقريري — فالملائكة يسجدون، وإبليس لا يسجد.

– آية الكهف: «وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه ... » (18: 50). صدر الآية هنا يطابق صدر آية الإسراء، إلا أن السرد التقريري تعقبه الإشارة لأصل إبليس مع وصفه بالفِسْق مما يُدخل الآية منطقة الاستنكار والإدانة.

– آية الأعراف: «ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين» (7: 11). صدر الآية هنا شبه متطابق مع صدر آية الإسراء، مع فارق هام في وصف لحظة العصيان. فبينما تقتصر آية الإسراء في وصف اللحظة على عبارة الاستثناء («إلا إبليس») فإن آية الأعراف تضيف عبارة: «لم يكن من الساجدين»، مما يزيد من تأكيد وتكثيف معنى التوتّر.

– آية طه: «وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى» (20: 116). نلاحظ

نفسها ذات مصدر توراتي. ومن الواضح أن الغرض من إضافة الحيَّة هو دعم مبرّر استخدام فعل الأمر بصيغة الجمع في «اهْبِطُوا». إلا أن القرآن يحمل أيضا أثرا لتلك اللحظة التي أعقبت طرد إبليس ويوجه خطابه بصيغة المثنى لآدم وحواء: «قال اهْبِطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو» (20: 123، طه).

(32) ولقد قلنا عن حدث عصيان إبليس إنه في واقع الأمر الحدث المركزي لقصة الخلق في القرآن. انظر ص 202، هامش 22 أعلاه.

أن آيَتَي الإسراء والكهف تعبّران عن عدم سجود إبليس باستخدام الاستثناء فقط، وأن آية الأعراف تؤكد على عدم السجود بجملة نفي إضافية («لم يكن من الساجدين»). إلا أن الآية هنا تؤكّد المعنى بإضافة جملة إثبات («أبى»).

– نصّ الحِجْر: « ... فسجد الملائكة كُلُّهم أجمعون * إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين» (15: 30 – 31). إن الفعل «أبى» يتكرّر هنا، إلا أنه تلحقه جملة «أن يكون مع الساجدين»، وهي جملة ترتفع بكثافة التوتّر لأنها تعقب التوكيدين «كُلُّهم أجمعون».

– نصّ (ص): «فسجد الملائكة كُلُّهم أجمعون * إلا إبليس استكبر وكان من الكافرين» (38: 73 – 74). يعقب الاستثناء هنا الفعل «استكبر». وما نلاحظه أنه وبينما أن الفعل «أبى» فعل حيادي لا ينطوي على حكم قيمة في وصف ما فعله إبليس، إلا أن الفعل «استكبر» ينطوي على معنى الاستنكار والإدانة في وصف الفعل. ويرتفع النصّ بدرجة التوتّر في جملة «وكان من الكافرين» التي تحمل معنى الإدانة الصريحة. وعندما نضع في اعتبارنا أن الآية الثانية هنا تأتي عقب التوكيدين «كُلُّهم أجمعون» في الآية السابقة يتّضح لنا أن درجة التوتّر في هذا النص أعلى منها في نصّ الحِجْر.

– آية البقرة: «وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين» (2: 34). إن هذه الآية تجمع الفعلين «أبى» و«استكبر» وتحتفظ بعبارة الإدانة الصريحة «وكان من الكافرين» مما يجعلها قريبة في درجة توتّرها من نصّ (ص).

وما نلاحظه في المشهد الذي ترسمه هذه النصوص أن الملائكة جسم جماعي ساجد وصامت وأن آدم كذلك صامت وأن الإله والشيطان هما الشخصان الوحيدان ذوا الحضور الفاعل اللذان تتواجّه وتتصارع إراداتهما. وكما راينا أعلاه فإن الشيطان يبسط حجّته — كيف يسجد وهو الذي خلقه الإله من مادة أشرف لمن خُلق من مادة أقل شرفا؟ وبما أن حجّة إبليس هذه لا تتحدث عنه هو فحسب وإنما تستبطن أيضا اتهاما للإله بعدم العدل، فقد كان لابد للإله أن يقدّم حجّته المعاكسة.

ويقدّم الإله حجّة تتركّب من عدّة عناصر يعلن ثلاثة منها في مواجهته مع إبليس: إنه قد أمر إبليس بالسجود[33] والأمر الإلهي لا يُعصى،[34] وإنه قد نفخ من روحه في هذا البشري المخلوق من طين، وإنه قد خلقه بيديه.[35] ومن الواضح أن العنصر الثاني هو

(33) نقرأ عن هذا الأمر في الأعراف: «ما منعك ألاَّ تسجد إذ أمرتُك ... » (7: 12). وقد أثارت عبارة «ألَّا تسجد» مشكلة إذ لم يكن واضحا من صياغتها عمّا إن كان الفعل المذموم هنا هو السجود أم ترك السجود. ولقد دفع هذا الكثيرين مثل الكِسائي والفرّاء والزجّاج للقول إن الحرف «لا» هنا صلة زائدة فتكون العبارة في الأصل: «ما منعك أن تسجد إذ أمرتُك ... »، مثلها في ذلك مثل عبارة آية (ص): «ما منعك أن تسجد ... » (38: 75). إلا أن مثل هذا القول اصطدم بمسألة أن الزيادة حشو ولغو يجب تنزيه القرآن عنه. ورغم أن الزمخشري اعتبر الحرف «لا» في آية الأعراف صلة وزيادة إلا أنه ذهب إلى أن هذه الزيادة جاءت لوظيفة وفائدة وهي توكيد معنى الفعل وتحقيقه. (**الكشّاف**، ج 2، ص 426). أما الطبري الذي كره أن يركب مركب الذين ذهبوا أن «لا» زائدة فقد انتهى به الأمر لإعادة صياغة الآية. وهكذا ذهب إلى «[أن] في الكلام محذوفا قد كفى دليلُ الظاهر منه، وهو أن معناه: ما منعك من السجود، فأحوجك أن لا تسجد، فترك ذكر «أحوجك» استغناءً بمعرفة السامعين ... » (**تفسير الطبري**، ج 5، ص 440). وفي تقديرنا أن المشكلة مصطنعة وناتجة من عجز المفسرين عن قبول أن صيغة (ص) هي الصيغة الأصل وأن صيغة الأعراف مظهر من مظاهر تضارب الذاكرة الذي خالف الصيغة الأصل.

(34) انتبه العلماء أن حجّة إبليس حجّة عقلية قائمة على النظر والقياس، وعن هذا قال ابن عباس: «كانت الطاعة أولى بإبليس من القياس، فعصى ربه وقاس ... » (الرازي، **التفسير الكبير**، ج 14، ص 37). ويمثّل الزمخشري على ضرورة التخلّي عن الحجّة بالصورة التالية: « ... كان عليك أن تعتبر أمر الله ولا تعتبر هذه العلّة، ومثاله أن يأمر الملك وزيره أن يزور بعض سُقَّاط الحَشَم فيمتنع اعتبارا لسقوطه، فيقول له ما منعك أن تتواضع لمن لا يخفى عليّ سقوطه، يريد هلّا اعتبرت أمري وتركت اعتبار سقوطه ... » **الكشّاف**، ج 5، ص 282 – 283.

(35) في مسألة الخلق باليدين (أو اليد على الإفراد حسب قراءة أخرى) ظهر وسط المفسرين اتجاه قَبِل ظاهر الآية. وحسب قول منسوب لابن عمر نقلا عن مجاهد أن الله «خلق أربعة بيده: العرش، وعَدْن، والقلم، وآدم، ثم قال لكل شيء كن فكان.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 606). ولقد عارض هذا الاتجاه آخرون مثل الرازي الذي انحاز لقراءة مجازية وقال: «إذا كانت العناية الشديدة من لوازم العمل باليد أمكن جعله مجازا عنه ... » (**التفسير الكبير**، ج 26، ص 232). وفي تقديرنا أن القراءة الظاهرية تعطي المعنى الأقوى

أقرب مقابل موضوعي في القرآن للفكرة التوراتية أن الله خلق الإنسان على صورته،(36) وأن العنصر الثالث الذي هو بمثابة تخصيص لعبارة «فإذا سوّيته ... » ينقلنا لقلب لحظة الخلق عبر صورة يَدَي الإله وهما تسوّيان آدم وتخلقانه.(37) إلا أن ثمة عنصرا رابعا لحجة الإله كان قد أعلنه في ردّه على احتجاج الملائكة ويظلّ دوما قائما في حالة أي اعتراض على إرادته وهو قوله: «إني أعلم ما لا تعلمون».(38)

في سياق مشهد المواجهة مع إبليس إذ أن العناية الشديدة التي يقول بها الرازي لابد أن تكون سمة ملازمة لكل فعل إلهي ولا تختصّ بخلق آدم.

(36) يقول الزمخشري في تفسيره لعبارة «ونفخت فيه من روحي»: «وأحييته، وليس ثمة نفخ ولا منفوخ، وإنما هو تمثيل لتحصيل ما يحيا به فيه.» (**الكشّاف**، ج 3، ص 405). وهكذا نرى أن ما يقتضيه موقفه اللاهوتي يجعله ينكر المنطوق الصريح للعبارة القرآنية التي تتحدّث عن نفخ ونافخ ومنفوخ.

(37) دفعت المقاومة اللاهوتية لفكرة واسطة اليدين بعض المفسرين للمغالطة المشتطّة أن عبارة «لما خلقت بِيَدَيَّ» تعني «لما خلقت بغير واسطة». انظر إيراد الرأي مثلا في الزمخشري، **الكشّاف**، ج 5، ص 283.

(38) كان الصوفي الحسين بن منصور الحلاج (ت 309 / 922) من القلائل الذين تعاطفوا مع إبليس وقرأ مشهد العصيان قراءة مختلفة. وفي استقصاء طبيعة موقف إبليس بعدم السجود لجأ الحلاجُ لطرح المسألة من خلال محاورة أجراها بين موسى وإبليس حيث يسأل موسى: يا إبليس، ما منعك عن السجود؟ ويجيب إبليس: منعني الدعوى بمعبود واحد، ولو سجدت له كنت مثلك، فإنك نُوديت مرة واحدة: «انظر إلى الجبل» فنظرت. ونُوديت أنا ألف مرة أن اسجد فما سجدتُ لدعواي بمعناي. وقال له موسى: تركتَ الأمر؟ فرد إبليس: كان ذلك ابتلاءً لا أمرا. (**كتاب الطَواسِين**، ص 45 – 46). ويستفيض الحلاج في المجادلة بين الله وإبليس فنقرأ: «قال له: لا تسجد؟ يا أيها المَهِين! قال: مُحِبّ، والمُحِبُّ مَهِين ... قال له الحقّ، سبحانه: الاختيار لي، لا لك. قال: الاختيارات كُلُّها واختياري لك. قد اخترت لي يا بديع، وإن منعتني عن سجود فأنت المنيع ... » (نفسه، ص 52 – 53). وهكذا ولأن إبليس كان «[أعلم الملائكة] بالسجود، وأقربهم من الموجود ... » فقد «جَحَدَ السجود لمدّته الطويلة على المشاهدة.» (نفسه، ص 55). إن إبليس الذي يصفه الحلاج يمتنع عن السجود لأنه لا يستطيع أن يزايل مقام المشاهدة. صحيح، أن قول الإله له: «فاهْبِطْ» (7: 13، الأعراف) يؤدّي لهبوط وخروج، إلا أن ما كان إبليس أحرص عليه، حسب تصوّر الحلاج، هو ألا يهبط هبوط من خرج من مقام المشاهدة.

وما نلاحظه أن الإشارة ليَدَي الإله هي الإشارة التجسيدية الوحيدة في نصوص مشهد العصيان التي يغيب فيها بالمقابل أي وصف تجسيدي لإبليس كما يغيب في باقي القرآن.[39]

---

(39) في الصافَّات نأتي على وصف شجرة الزَّقُّوم التي سيأكلها أهل النار ونقرأ: «إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم * طلعها كأنه رؤوس الشياطين» (37: 64 – 65). والإشارة هنا لـ «رؤوس الشياطين» تعطينا ما يمكن وصفه بلمحة تجسيد إيحائي للشيطان. إلا أن الصورة أثارت مشكلة إذ لمس المخاطبون الأوائل (المشركون) في الحال أن ما تخبرهم به الآية لا يعني شيئا لهم إذ أنهم لا يعرفون المشبّه أو المشبّه به في هذه الصورة لأنهم لم يروا شجرة الزَّقُّوم ولم يروا رؤوس الشياطين. وفي محاولة دحض هذا الاعتراض دافع الرازي عن الحجة التي تقول إنه وبينما يعتقد الناس في الملائكة «كمال الفضل في الصورة والسيرة» فإنهم يعتقدون في الشياطين «نهاية القبح والتشويه في الصورة والسيرة» ولذا «وجب أن يحسن التشبيه برؤوس الشياطين في القبح وتشويه الخلقة»، وأن مثل هذا التشبيه ليس تشبيها بالمحسوس وإنما بالمتخيّل «كأنه قيل إن أقبح الأشياء في الوهم والخيال هو رؤوس الشياطين فهذه الشجرة تشبهها في قبح النظر وتشويه الصورة، والذي يؤكد هذا أن العقلاء إذا رأوا شيئا شديد الاضطراب منكر الصورة قبيح الخلقة، قالوا إنه شيطان، وإذا رأوا شيئا حسن الصورة والسيرة قالوا إنه مَلَك ... » (**التفسير الكبير**، ج 26، ص 142). ومشكلة هذه الحجة أنها تستبدل المدلول الموضوعي بمدلول ذاتي يستند على الوهم والخيال وتقول لكل متلقٍّ للنص تخيّل أبشع ما يمكن أن تتخيّل من قبح وهذه هي صورة الشيطان. ولقد ذهب الذين أحسوا بفساد هذه الحجّة من المفسرين للبحث عن مدلول موضوعي فقال البعض إن تمثيل الطلع برؤوس الشياطين هو تمثيل «برأس حيّة معروفة عند العرب تسمى شيطانا، وهي حيّة لها عُرْف فيما ذُكر قبيح الوجه والمنظر ... » وقال آخرون إنه تمثيل بـ «نبت معروف برؤوس الشياطين ذُكر أنه قبيح الرأس.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 494). وفي قول منسوب لابن عباس نلمح تمييزا إذ يقول: «وكان إبليس يسوس ما بين السماء والأرض، فعصى، فمسخه الله شيطانا رجيما.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 1، ص 264). وهكذا فإن اسم إبليس في هذا القول يوحي بصورة ملائكية عادية واسم الشيطان يوحي بصورة مسخ شائه الصورة. وفي المشهد الذي يرسمه الحلّاج للقاء إبليس بموسى والذي مرّ علينا في الهامش السابق يقول موسى معيّرا إبليس بعد ادّعائه إن ما حدث له كان ابتلاءً: «لا جَرَم قد غيّر صورتك.» ويرد إبليس: «يا موسى ذا وذا تلبيس، والحالُ لا معوّل عليه فإنه يَحُول، لكن المعرفة صحيحة كما كانت وما تغيّرتْ، وإن الشخص [المظهر] قد تغيّر.» (**كتاب الطَواسِين**، ص 46). ومن الواضح من السياق أن تغيّر الصورة هنا يشير لقبحها.

بيد أن الإله وإبليس كلاهما مُشَبَّهان وهما شخصيتان نتعرّف عليهما من خلال ما يقولان ويفعلان أو ما ينويان فعله. دعنا نقترب من الشخصيتين كما يظهران في المشهد.

إن أول ظهور لإبليس، كما أشرنا، في نصّ البقرة حيث يأبى السجود إلا أننا لا نسمع صوته. وتوتّر المشهد في البقرة تعبّر عنه لغة النص في وصفها للحظة العصيان كما رأينا أعلاه، وهو توتّر ينفجر في نصّ الأعراف حيث نسمع صوت إبليس لأول مرة وهو يبسط حجّته. ومنذ تلك اللحظة يتحوّل الإله المتساءل لإله غاضب وتتوتّر لغته في باقي النصوص بِسَوْرة الغضب هذه: اهبط، تتكبّر، اخرج، صاغر، اخرج، مذؤوما، مدحورا (الأعراف)؛ اخرج، رجيم، اللعنة إلى يوم الدين (الحِجْر)؛ استكبرت، من العالين، اخرج، رجيم، لعنتي إلى يوم الدين (ص). ويمتدّ ظلّ هذه اللحظة المتفجّرة لذريّة آدم الصامت، البشر الذين ما زالوا في رحم المستقبل، والذين أضحوا ساحة اصطراع الإله وإبليس، فتتوتّر لغة الإله بوعيدها لمن يتّبع الشيطان منهم، وهو وعيد يبلغ ذروة توتّره في نص (ص): «قال فالحق والحق أقول * لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين» (38: 84 – 85).

ومثلما أن الحضور الدرامي للشيطان كشخصية يختفي في المادة التوراتية في سفر أيوب بعد مشهد مجلس الإله ويختفي في المادة الإنجيلية بعد مشهد إغواء عيسى فإن نفس الشيء يحدث في القرآن بعد مشهد العصيان إذ يختفي الشيطان كشخصية درامية. وإن كانت المادة الإنجيلية أبقت حضور الشيطان من خلال ما نسبته لعيسى من معجزات وهو يطرد الأرواح وأبقاه الخيال المسيحي حضورا دائما في حياة المؤمنين وهم يواجهون تحديات خلاصهم فإننا نواجه نفس الواقع في حالة القرآن حيث لم يغب الشيطان عن أفقه وفي حالة الخيال الإسلامي الذي تقتضي قصته الخلاصية المجاهدة التي لا تنقطع للشيطان.

6

والمفارقة الكبرى في قصة الخلق والعصيان أن لحظة طرد إبليس وإهباطه وإعلان الإله له أنه أصبح من «الصاغرين» هي عين اللحظة التي يرتفع فيها مكتسبا مقامه الفريد — مقام الشيطان بوصفه الخصم الأكبر للإله والقوة التي تقابله موضوعيا منذ لحظة العصيان وإلى الأبد. وقبول الإله أن يدخل في تعاقد معه يكسبه في الحال صفات معينة تجعله شبيها بالإله. فعلاوة على أنه خالد لا يموت (وهي صفة ربما تمتّع بها أصلا كمَلَك) فهو حاضر في كل مكان وزمان، وقادر على قراءة باطن كل فرد بشري والدخول إليه مُوَسْوِسا.[40]

(40) لعلّ أقوي وأكثف صورة لهذا الحضور الداخلي للشيطان هي الصورة التي تقدّمها مادة الحديث في قول محمد: «إن الشيطان يجري من ابن آدم مبلغ الدم ... » البخاري، **صحيح البخاري**، ج 8، ص 388.

ولكن ماذا عن صفة العلم، هل علم إبليس مثل علم الله؟ ما هي طبيعة قول إبليس إنه سيحتنك ذرية آدم إلا قليلا، أو قوله إنه سيغوي البشر أجمعين إلا عباد الله المخلصين، أو قوله إن الله لن يجد أكثرهم شاكرين — هل هو قول بعلم أم مجرد ظنّ كما توحي آية سبأ التي تقول في حديثها عن عقاب قوم سبأ: «ولقد صَدَّقَ عليهم إبليسُ ظنَّه فاتَّبَعُوه إلا فريقا من المؤمنين» (34: 20)؟ رغم ما توحي به الآية إلا أن منطق عقاب قوم سبأ وباقي قصص إهلاك القرون، بل ومنطق مجموع القصة الخلاصية في القرآن، يقتضي أن يكون ما يقوله إبليس علما وليس مجرد ظن. وهذا هو ما يقرّره القرآن في آيات أخرى مصادقا على القول الإبليسي إذ نقرأ مثلا في النمل «وإن ربك لذو فضل على الناس ولكن أكثرهم لا يشكرون» (27: 73)، ونقرأ في غافر: «إن الساعة لآتية لا ريب فيها ولكن أكثر الناس لا يؤمنون» (40: 59). ورغم أننا لا نستطيع القول بالطبع إن إبليس ذو علم كعلم الله، إلا أنه من الممكن أن نقول إنه يأتي بعد الله في درجة العلم وإن ما يقوله في لحظة عصيانه أنه سينجح في إغواء أكثرية البشر يعني أن المستقبل قد انكشف له (حسب المنطق الدرامي للقصة، أو أن الله قد كشفه له حسب المنطق الديني) مثلما أن المستقبل كان منكشفا لله وهو يخبره أن جهنم موعده وموعدهم أجمعين.

وإبليس شبيه بالإله في أن صورته هي صورة مَلِك يعمل تحت إمرته أعوانٌ هم الشياطين مثلما أن الملائكة هم أعوان الإله، وأن له جنودا (26: 95، الشعراء) مثلما أن الإله له جنود (مثلا 74: 31، المدّثِّر).[41] ومملكة الشيطان مستقرة ثابته لا تشهد نأمة عصيان، وحدودها

(41) ناقش القرطبي عما إن كان للشيطان زوجة وعما إن كان الشياطين أبناءه. وأورد رأي الشَّعبي الذي ذهب استنادا على آية الكهف: «أفتتخذونه وذُرِّيته أولياء من دوني» (18: 50) إلى أن للشيطان زوجة إذ لا تكون ذرية إلا من زوجة. وحول أصل هذه الذرية تورد مادة الخيال الإسلامي المنسوبة لمجاهد أن «إبليس أدخل فَرْجَه في فَرْج نفسه فباض خمس بيضات، فهذا أصلُ ذريته»، وما قاله البعض إن الله «خلق له في فخذه اليمنى ذكرا، وفي اليسرى فَرْجا، فهو ينكح هذا بهذا، فيخرج له كلَّ يوم عشرُ بيضات، يخرج من كل بيضة سبعون شيطانا وشيطانة ... » وهي أقوال أنكرها آخرون وقالوا: «ليس له أولادٌ ولا ذرية، وذريته أعوانه من الشياطين.» ولقد انحاز القرطبي واستنادا على مادة الحديث للقائلين إن للشيطان ذرية من صلبه. (**تفسير القرطبي**، ج 13، ص 300 — 301). وذكر إسحاق بن إسماعيل الطالقاني ... عن مجاهد أن «ولد إبليس خمسة، قسم الشَّرّ بينهم، وهم: الثُّبَر، وزَلفيون ودامس. وقال الزيادي: الثُّبَر وداسم والأعور ومِسوط. فالثُّبَر صاحب المصيبات، وزلفيون الذي ينزغ بين الناس، ودامس صاحب الوسواس، والأعور صاحب الزني، ومسوط صاحب الراية يركزها وسط

لا تقتصر على كلّ الأرض وإنما تمتدّ بنشاطها لاختراق السماء، وهو نشاط يصفه القرآن بقوله: «ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيَّنَّاها للناظرين * وحفظناها من كل شيطان رجيم * إلا من استرق السمع فأتبعه شهاب مبين» (15: 16 – 18، الحِجْر).[42]

إلا أنه ورغم نشاط الشيطان الدائم لاختراق السماء ومعرفة خبرها فإن ساحة نشاطه الكبرى تظلّ المجال الأرضي. ولأن التنافس بينه وبين الإله ساحته الإنسان كما أشرنا فإنه ليس أمام البشر من بُدٍّ إلا والاصطفاف في «حزب الله» (« ... أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيّدهم بروح منه ... أولئك حزب الله ... » (58: 22، المُجادِلة)) أو الوقوع في شراك «حزب الشيطان» («واستحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان ... » (58: 19، المجادِلة))، وهما تعبيران يعبّر عنهما القرآن أيضا بلفظة «أولياء». وما يسميه الصوت النبوي «حزب الشيطان» يسميه الصوت الشيطاني «نصيبه المفروض»[43] في آية النساء التي تقول: «لعنه الله وقال لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا» (4: 118).[44] وهذه

السوق يغدو مع أول من يغدو فيطرح بين الناس الخصومات والجدال.» ابن حبيب، **كتاب المُحبّر**، ص 395.

(42) حسب مادة الخيال الإسلامي فإن حماية السموات وحجبها لم يكتمل إلا بعد ولادة محمد، وهكذا يُنسب لابن عباس قوله: «كانت الشياطين لا تُحجب عن السموات، فكانوا يدخلونها ويسمعون أخبار الغيوب من الملائكة فيلقونها إلى الكهنة، فلما وُلد عيسى ... منعوا من ثلاثة سموات، فلما وُلد رسول الله ... منعوا من السموات كلها، فكل واحد منهم إذا أراد استراق السمع رُمي بشهاب.» الرازي، **التفسير الكبير**، ج 19، ص 172.

(43) نجد صدى فكرة النصيب هذه في تعاقد بين الإله والشيطان تحكي عنه مادة فترة ما بين العهدين. وهكذا نقرأ في سفر اليوبيل (وهو أحد مخطوطات قُمْران) كيف أنه وبعد الطوفان عمد الشياطين لإفساد أبناء نوح ونشر الشر بينهم وكيف أن أبناء نوح اشتكوا لأبيهم الذي دعا الإله أن يسلب الشياطين سلطتهم على الأحياء. وعندها قرّر الإله تقييد كل الشياطين، إلا أن مَسْطَيْمَا (أو الشيطان)، أمير الأرواح، طلب منه أن يُخلِّي بينه وبين بعضهم ليمارس سلطانه على البشر الذين قضى الإله أصلا أن يفسدوا ويضلّوا قبل أن يحاسبه ويعاقبه. ويسمح الإله له بالاحتفاظ بالعُشْر ويأمر بإنزال الباقين لمستقرّ الحساب.

VanderKam, *Jubilees* 10: 8 – 9.

(44) كان الرازي من الذين انشغلوا بمسألة «النصيب المفروض» للشيطان. ولقد رأى تناقضا بين استخدام كلمة نصيب وهي تدلّ حسب فهمه على القسم الأقل في القسمة وواقع أن «النقل والعقل يدلان على أن حزب الشيطان أكثر عددا من حزب الله ... » ومن ضمن أدلة النقل التي

الآية ورغم أنها نصّ مستقل عن مشهد العصيان إلا أنها امتداد للتعاقد والحرب بين الإله والشيطان. وفي تاريخ الإسلام فإن هذه الحرب ما لبثت أن خرجت من منطقة التصوّر القرآني للقصة الخلاصية لتصبح حربا دموية فعلية في تاريخ من عاصروا محمدا ومن جاءوا بعده: «الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت[45] فَقَاتِلُوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا» (4: 76، النساء).[46]

يوردها آية الإسراء التي تقول: «لأَحَتَنِكَنَّ ذُرِّيَّته إلا قليلا» (17: 62)، والحديث المنسوب لمحمد الذي يقول: «من كل ألف واحدٌ لله وسائره للناس ولإبليس». ولقد توصّل لحجتين لإثبات أن حزب الشيطان ليس متفوقا. وحسب الحجة الأولى فإنك إن ضممت عدد المؤمنين لعدد الملائكة وهم على ما هم عليه من الكثرة فإن ذلك سيفوق حزب الشيطان. أما الحجة الثانية فهي أن المؤمنين «وإن كانوا قليلين في العدد إلا أن منصبهم عظيم عند الله، والكفّار والفُسّاق وإن كانوا كثيرين في العدد فهم كالعدم، فلهذا السبب وقع اسم النصيب على قوم إبليس.» (**التفسير الكبير**، ج 11، ص 48). واضطراب منطق الرازي واضح إذ أن أدلة النقل والعقل التي يتحدّث عنها لا تُدخل الملائكة أصلا في حسابها لأنهم خارج دائرة الإغواء الشيطاني. أما إن كان الكفّار والفُسّاق في حكم العدم فلا معنى لمجموع ما يقوله القرآن عنهم ولتوجيه خطابه لهم.

(45) اختلف المفسرون في معنى كلمة الطاغوت. وقد لّخص الرازي أقوالهم في خمسة هي: الشيطان، أو الكاهن، أو الساحر، أو الأصنام، أو مردة الجن والإنس وكل ما يطغى. (**التفسير الكبير**، ج 7، ص 17). ويقدّم الراغب الأصفهاني تعريفا عاما يقول: «الطاغوت عبارة عن كلّ مُتَعَبَّد وكل معبود من دون الله، ويستعمل في الواحد والجمع.» (**ألفاظ القرآن**، ص 520 – 521). وترد كلمة الطاغوت مع كلمة الجِبْت في آية النساء التي تقول: «ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت» (4: 51)، وهي كلمة أخرى اختلف المفسرون في معناها أيضا فذهبوا إلى أنها تعني الخبيث أو الأصنام أو الكاهن، وربطها البعض بصنمين معينين لقريش أو بشخصين معينين من اليهود. وبإزاء هذه الحيرة والالتباس حول معنى الكلمتين خَلَص الرازي إلى القول: «وبالجملة فالأقاويل كثيرة، وهما كلمتان وضعتا علمين على من كان غاية في الشرّ والفساد.» (**التفسير الكبير**، ج 10، ص 132 – 133). وهكذا تفقد الكلمتان أي مدلول محدّد لتصبحا كلمتين مترادفتين تغطيان كل المعاني التي اُقترحت وربما غيرها.

(46) وما نقوله عن الإسلام هنا ينطبق على المسيحية التي سبقته في هذا المضمار وأعطته مثاله الأعلى إذ أن ما قدّمه الخيال المسيحي من حرب بين الإله والشيطان تحوّل لحروبات تاريخية دموية طاحنة بين البشر.

وفي واقع الأمر فإن صراع الخارج التاريخي هذا أصله صراع داخلي — ذلك الصراع المشتعل في داخل المؤمن وهو يرى نفسه متجاذبا بين الإله والشيطان في اتجاه سبيل كل واحد منهما (السبيلان اللذان تشير لهما آية النساء 4: 76 المقتبسة أعلاه). دعنا ننظر لذلك الصراع والتجاذب على ضوء التنافس بين الإله والشيطان من ناحية، ونشاط الشيطان لإغراء الإنسان لاتّباع سبيله من ناحية أخرى.

إن التنافس على الإنسان بين الإله والشيطان هو الموضوع المهيمن على القرآن. ونلمح حدّة هذا التنافس مثلا عندما نقابل بين آية يس التي تقول: « ... لا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مُبِين» (36: 60) وآية الأنبياء التي تقول: « ... أنه لا إله ألا أنا فاعبدونِ» (21: 25). وبما أن العبادة تستبطن طرفا من الخوف من المعبود فإن الأمر الإلهي يؤكّد تأكيدا خالصا على ضرورة الخوف من الله في آية آل عمران التي تقول: «إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه فلا تخافوهم وخافونِ إن كنتم مؤمنين» (3: 175). وفي هذه المنافسة يجد الإنسان نفسه أمام وعدين تلخصهما آية البقرة التي تقول: «الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلا والله واسع عليم» (2: 268). وهكذا، يَعِدُ الله ويَمُنُّ وفي المقابل يَعِدُ الشيطانُ أيضا ويُمنِّي مع الفارق: «يَعِدُهُم ويُمَنِّيهم وما يعدهم الشيطان إلا غُرُورا» (4: 120، النساء)، ويُزَيِّن الله: « ... ولكن الله حَبَّب إليكم الإيمان وزَيَّنه في قلوبكم» (49: 7، الحُجْرات)، وفي المقابل يُزَيِّن الشيطان: « ... ولكن قست قلوبهم وزَيَّن لهم الشيطان ما كانوا يعملون» (6: 43، الأنعام). وبإزاء فشل البشر في أن يقبلوا وعد الله وتزيينه واستعدادهم للانسياق وراء غرور الشيطان وتزيينه وتسويله فإن التقريع الإلهي لهم يصل ذروة عالية في آية الكهف التي تخاطبهم قائلة: «أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو» (18: 50).

7

وكما مرّ بنا في مشهد العصيان فإن الشيطان يعلن عن خطّته، وهي الخطة التي تصبح في القصة الخلاصية بعد سقوط الإنسان «خطوات الشيطان» التي يتكرّر تحذير الإنسان من اتّباعها، وتصبح «سبيلا» (تعبّر عنه آية النساء 4: 76 المقتبسة أعلاه بتعبير «سبيل الطاغوت») ينتكس بالإنسان ليورده موارد الهلاك.

وسبيل الشيطان هذا ذو عناصر يشير لها القرآن، ويمكن تقسيمها لعناصر عامة وعناصر خاصة. دعنا ننظر في البداية للعناصر العامة. نقرأ في سورة البقرة: « ... ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مُبِين * إنما يأمركم بالسوء والفحشاء ... » (2: 168 — 169)، ونقرأ في سورة النور: « ... ومن يتبع خطوات الشيطان

فإنه يأمر بالفحشاء والمنكر ... » (24: 21). تحوي هذه الآيات أهم العناصر العامة لسبيل الشيطان وهي ما تعبّر عنه الكلمات الثلاثة: السوء والفحشاء والمنكر. وتتداخل مدلولات هذه الكلمات إذ أنها كلها تعبّر عن معاني قُبح وفساد السلوك. ولقد أوحت كلمة الفحشاء بمعنى القبح في السلوك الذي يتجاوز الحدّ، إلا أن البعض خصّصوا معناها فقالوا إنها تعني الزنا.[47] وعموم مدلول هذه الألفاظ يساعد على تكثيف أثرها لأنه يوظّفها لإسقاط معاني كل ما لا يليق وكل ما هو مرذول ومُسْتقبح ومُسْتنكر. وهذه معان يعبّر القرآن عنها أيضا بكلمتين عامتين مترادفتين يربطهما بالشيطان هما «الرِّجْز» (« ... رِجْز الشيطان» (8: 11، الأنفال) و«الرِّجْس» (« ... رِجْس من عمل الشيطان» (5: 90، المائدة)) وهما بمعنى المُستقذر الخبيث.

أما العناصر الخاصة فنجدها في الآيات التي تنسب للشيطان أفعالا ومظاهر محدّدة مذمومة. دعنا ننظر لبعض أمثلة آيات العناصر الخاصة. نقرأ في المائدة: «إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون» (5: 91)، ونقرأ أيضا: «يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام[48] رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون» (5: 90). والعناصر الخاصة هنا هي الخمر والميسر والأنصاب والأزلام.[49] وإن كان وبال الخمر والميسر ظاهرا

(47) انظر مثلا الطبري، **تفسير الطبري**، ج 2، ص 82.

(48) الأنصاب جمع نُصُب وهي الأوثان من الحجارة وكانوا يذبحون عندها. الأزلام جمع زُلَم أو زَلَم وهي قِداح (جمع قِدْح أي سهم الميسر)، يقول السُّدِّي عنها: «كانت في الجاهلية عند الكهنة، فإذا أراد الرجل أن يسافر، أو يتزوج أو يحدث أمرا، أتى الكاهن فأعطاه شيئا، فضرب له بها. فإن خرج منها شيء يعجبه أمره ففعل، وإن خرج منها شيء يكرهه نهاه فانتهى ... » (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 416). وأشهر قصة بهذا الصدد هي ما ترويه السيرة عما حدث لعبد الله بن عبد المطلب، والد محمد. وكان عبد المطلب قد نذر ذبح أحد أبنائه، وعندما خرج القِدح على عبد الله وأراد أبوه ذبحه منعته قريش مما اضطره للجوء للضرب بالقِداح على عبد الله وعلى إبل ديته إلى أن خرجت القِداح على الإبل. انظر ابن هشام، **السيرة**، ج 1، 153 — 155.

(49) ما نلاحظه أنه وبينما أن عنصرَي الخمر والميسر (وتعني القُمار) ينتميان للمرحلة المدنية (ويردان في آية مدنية أخرى هي آية البقرة 2: 219)، إلا أن عنصرَي الأنصاب والأزلام ينتميان للمرحلة المكية. وهكذا يتّضح لنا أن عبارة «الأنصاب والأزلام» لا معنى لها في آية تخاطب المؤمنين، وخاصة وأن لفظتَي الميسر والأزلام تعطيان نفس المدلول. وهذا خلط لم يغب عن المفسرين الذين حاولوا بالطبع إيجاد تبرير له. وهكذا يقول الرازي مثلا إنه ورغم أن مقصود

على المستوى الفردي والاجتماعي فإن النشاط الشيطاني يمتدّ لمجال آخر وهو حثّ الإنسان ليكون مبذِّرا، الأمر الذي يقول عنه القرآن: «وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذِّر تبذيرا * إن المبذِّرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا» (17: 26 – 27، الإسراء). ولقد ظهر اتجاهان لفهم هذا العنصر الخاص. كان هناك اتجاه حرص على ربط التبذير ببُعد شيطاني، وهكذا قال عبد الله بن مسعود في معنى الآية: «إنفاق المال في غير حقّه»، وقال مجاهد: «لو أنفق إنسان ماله كله في الحق ما كان تبذيرا، ولو أنفق مُدًّا في باطل كان تبذيرا».(50) إلا أن اتجاها آخر ربط مفهوم التبذير بمفهوم الإسراف حتى لو كان الفعل فعل خير، وهكذا نقرأ في حديث أن محمدا مرّ «بسعد [ابن أبي وقّاص] وهو يتوضأ فقال: ما هذا السرف يا سعد؟ فقال: أو في الوضوء سرف؟ قال: نعم، وإن كنت على نهر جار.»(51)

ويمرّ بنا في الأنعام عنصر خاص ذو طبيعة مختلفة لأنه ينتمي لمجال الطقوس، وإن كانت الإشارة فيه للشيطان ملتبسة. نقرأ: «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفِسْق وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون» (6: 121). ولقد أثار نهي الآية عن أكل ما لم يُذكر اسم الله عليه مسألة ما المنهي عنه تحديدا وقال البعض إنه «ذبائح كانت العرب تذبحها لآلهتها»، وقال آخرون إنها الميتة، بينما ذهب آخرون أنها «كل ذبيحة لم يُذكر اسم الله عليها.»(52) وبما أن سياق الآية مكي فمن الواضح أن الجدال هنا كان بين المؤمنين والمشركين. وعن هذا الجدال تحكي لنا المادة الأخبارية نقلا عن عِكْرِمة: «أن ناسا من المشركين دخلوا على رسول الله ... فقالوا: أخبرنا عن الشاة إذا ماتت من قتلها؟ فقال: «الله قتلها». قالوا: فتزعم أن ما قتلت أنت وأصحابك حلال، وما قتله الله

هذه الآية هو النهي عن الخمر والميسر إلا أنها «[ضمّت] الأنصاب والأزلام إلى الخمر والميسر تأكيدا لقبح الخمر والميسر ... » (**التفسير الكبير**، ج 12، ص 86). وفي محاولة البحث عن سند لهذا المنطق المتكلَّف نُسب حديثٌ لمحمد يقول: «شارب الخمر كعابد الوثن» (انظر مثلا الزمخشري، **الكشّاف**، ج 2، ص 289). إن صياغة الآية 5: 90 تعكس في تقديرنا خلطا في الذاكرة جاء بعبارة مكية هي «الأنصاب والأزلام» وأضافها لعبارة «الخمر والميسر» التي ترد في آيتين مدنيتين تخاطبان المؤمنين.

(50) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 8، ص 68 – 69.

(51) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 20، ص 195.

(52) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 5، ص 328 – 329.

حرام؟ فأنزل الله [الآية]»[53] وهذا الخبر على ما يبدو هو رد فعل المشركين على تحريم أكل الميتة ويستند على منطقهم الذي لا يرى بأسا في أكلها. إلا أن الآية تقول «وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم»، وبذا تصف رد فعل المشركين بأنه يعكس في الواقع وحيا «شيطانيا». ولقد ظهر اتجاهان لتفسير ما تعنيه اللفظة: اتجاه مجازي واتجاه يتمسك بظاهر النصّ. أما الاتجاه المجازي فقد رأى أن الإشارة هنا لـ «شياطين الإنس» وادّعى بعض أصحابه أن اتصالا تمّ بين المشركين والفرس وأن الفرس هم الذين أوحوا للمشركين بالحجة التي نازعوا بها محمدا.[54] أما أصحاب الاتجاه الثاني فقد قال أصحابه إن «عدو الله إبليس أوحى إلى أوليائه من أهل الضلالة، فقال لهم: خاصموا أصحاب محمد في الميتة ... »[55] ويمكن القول إن حدّة الخلاف حول مسألة أكل الميتة وأثر ذلك على بعض المسلمين الذين تهددهم الآية بقولها «وإن أطعتموهم إنكم لمشركون» هو الذي ارتفع بحِدّة خطاب الآية لمستوى التأكيد على الدور الشيطاني في المسألة.[56]

وثمة عنصر خاص آخر ذو طبيعة طقسية يرد في النساء حيث نقرأ قول الشيطان: «ولأضلنهم ولأمنينهم ولآمرنهم فَلَيُبَتِّكُن آذان الأنعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا» (4: 119). إن الإشارة هنا لطقس معين كان العرب يمارسونه قبل الإسلام عندما كانوا وتحت شروط معينة ينذرون الإبل والغنم لآلهتهم فيخلّون سبيلها فلا يُركب ظهرها ولا يُجزّ صوفها ولا تُحلب إلا لضيف وتُشقّ آذانها علامة على وضعها المتميّز هذا. وقد أبطل القرآن هذه الممارسة. ولأن هذه الممارسة ارتبطت بآلهة العرب فمن الطبيعي أن ترتبط في نظر الدين الجديد بالشرك، إلا أن الآية أعلاه

(53) المصدر السابق، ج 5، ص 327.

(54) المصدر السابق، ج 5، ص 326.

(55) المصدر السابق، ج 5، ص 327.

(56) رغم حِدَّة خطاب الآية في وصفها للسلوك بـ «الفِسق» وتهديدها، إلا أن ما ثار من خلاف كان له على ما يبدو أثره في تخفيف النهي الظاهر للآية الذي لا يقتصر على الميتة فحسب بل ينطبق على كل ذبيحة لم يُذكر اسم الله عليها. وهكذا رأى الكثير من العلماء في قول آية المائدة «اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم» (5: 5) تخصيصا بإباحة ذبائح أهل الكتاب حتى إن «كان النصراني يقول عند الذبح: باسم المسيح، واليهودي يقول: باسم عُزير، وذلك لأنهم يذبحون على المِلَّة.» (القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 7، ص 315). أما بشأن تسمية المسلم فقد نشأت خلافات بين العلماء، إلا أن تيارا قويا بينهم أباح أكل الذبيحة حتى لو ترك المسلم التسمية عمدا. حول هذه الخلافات انظر **تفسير القرطبي**، ج 9، ص 12 — 13.

تفرد الممارسة بوضع خاص إذ تجعلها فعلا يعلن الشيطان عنه بقوله: «ولآمرنهم فَلَيُبَتِّكُنَّ [يُقَطِّعُنَّ] آذان الأنعام». والآية تحوي عنصرا خاصا آخر هو أمر الشيطان للمشركين بتغيير خلق الله، وهو أمر غَمُضَ على المفسرين واختلفوا في معناه.(57)

وعلاوة على النشاط الشيطاني على مستوى الممارسة الطقسية لقطع آذان الأنعام والذي يتميّز بأنه نشاط محدود يقتصر على العرب في شبه جزيرتهم، فإن القرآن يخبرنا عن نشاط شيطاني آخر ذي طبيعة عامة. نقرأ في البقرة: «واتَّبَعُوا ما تتلوا الشياطين على مُلْك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يُعَلِّمُون الناس السحر وما أُنْزِل على المَلَكين ببابل هاروتَ وماروتَ وما يُعَلِّمَان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يُفَرِّقُون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ويتعلمون ما يضرّهم ولا ينفعهم ... » (2: 102). وتنتمي هذه الآية للمادة السجالية بين محمد واليهود الذين تشير لهم بالفعل «اتَّبَعُوا». وما يهمّنا هو إشارتها إلى أن الشياطين هم من علّم الناس السحر. والآية تحوي تعقيدا خاصا وهو إشارتها للمَلَكين هاروت وماروت ببابل ودورهما أيضا في إفشاء السحر لباقي العالم، إلا أنه تعقيد لا يهمّنا هنا. ولفظ الشياطين هنا من الممكن أن يُعامل معاملة الإفراد ليدلّ على الشيطان. والسحر من الممكن اعتباره عنصرا عاما إلا أنه يتميّز على باقي العناصر في أنه يضع في يد الإنسان «معرفة» تكسبه قوة التأثير والتشكيل التي تشير لها الآية بعبارة «ويتعلمون ما يضرّهم ولا ينفعهم». وهكذا ومثلما علّم الإلهُ آدمَ الأسماءَ فإن الشيطان يعلّم ذرية آدم أسماء جديدة تكسبهم قوة سحرية.(58)

---

(57) ذهب بعض المفسرين إلى أن المقصود هو الإخصاء، وذهب آخرون أنه الوشم، وقال آخرون إنه دين الله الذي فطر الناس عليه. انظر الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 281 – 285.

(58) يبيّن الخيال الأسطوري قوة تعلّم الأسماء فيما يرويه الأخباريون عن هاروت وماروت وكيف أن الله أهبطهما الأرضَ بعد أن أعطاهما شهوات البشر وأن امرأة حسناء فتنتهما وعندما أرادا مواقعتها اشترطت أن يخبراها بالكلام الذي يصعدان به إلى السماء والكلام الذي ينزلان به، وأخبراها. وتكلّمت المرأة وصعدت السماء إلا أن الله أنساها ما تنزل به ومسخها كوكبا في السماء. (انظر الطبري، **تفسير الطبري**، ج 1، ص 502 – 503). وفي مخاطبته للمشركين يصف القرآن آلهتهم بأنها «أسماء»: « ... سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان» (53: 23) (وهي عبارة ترد في الآية 7: 71 (الأعراف) على لسان هود مخاطبا قومه وترد في الآية 12: 40 (يوسف) على لسان يوسف مخاطبا صاحبيه في السجن). ورغم أن ظاهر القرآن يحمِّل البشر هنا مسئولية صناعة آلهتهم، إلا أن بعض العلماء عدّلوا هذا الموقف القرآني لينسجموا مع الصورة الأساسية والكبرى للشيطان بوصفه عدو الإنسان المبين الذي يكيد له في كل خطوة وحمّلوه مسئولية

وإن كانت العناصر العامة والخاصة أعلاه كلّها تصبّ في مجرى الفعل بمعنى أن الشيطان يغري الإنسان أو يوحي له بأن يأتي فعلا معينا، فإن الخطة الشيطانية تمتد أيضا لمنطقة أخرى واسعة هي منطقة اللافعل. وسلاح الشيطان الفعّال لدفع الإنسان لهذه المنطقة هو أن يجعله ينسى. وهكذا نقرأ في وصف حال المنافقين: «استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله» (58: 19). وفي قصة يوسف يتدخّل الشيطان ليطيل فترة حبس يوسف: «وقال للذي ظن أنه ناج منهما اذكرني عند ربك فأنساه الشيطانُ ذكرَ ربِّه فلبث في السجن بضع سنين» (12: 42، يوسف).(59)

8

دعنا ننظر الآن لنشاط الشيطان في حياة محمد الشخصية بعد بدء دعوته.(60) إن أقرب خبر في المادة الإسلامية يقابل قصة محاولة الشيطان إغواء عيسى هو خبر «الآيات الشيطانية» الذي تعرّضنا له في الفصل الأول.(61) وهكذا وعند المقارنه نجد أن المادة المسيحية تحكي لنا عن شيطان فاشل عجز عن إغواء عيسى بينما أن المادة الإسلامية تحكي لنا عن شيطان ناجح أفلح في إيهام محمد والتغرير به لينسب لله ما لم يَقُل. وما نلاحظه في قصة الآيات الشيطانية أن ما فعله الشيطان لا يذهب أدراج الرياح بمجرد نسخ الإله لآياته، وإنما يمتدّ ظلّه وأثره إذ نقرأ: «ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم

تعليم البشر هذه الأسماء وكل ضروب الزيغ الديني والفكري. عن «تلاعب» الشيطان بالمشركين وأصحاب الملل القديمة والفلاسفة والنصارى واليهود انظر ابن قَيِّم الجوزية، **إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان**، ص 972 – 1074.

(59) اختلف المفسرون في الناسي هنا، إذ قال البعض إن الضمير في «أنساه» يعود على يوسف الذي نسي أن يستغيث بربِّه بدلا من أن يطلب من الفتى الناجي أن يذكره عند سيده مما جعل الله يعاقبه بإطالة فترة حبسه، بينما ذهب آخرون أن الضمير يعود على الساقي الذي أنساه الشيطان أن يذكر أمْرَ يوسف للملك. وما يمكن قوله إنه وبصرف النظر عما إن كان الناسي هو يوسف أم الساقي فإن الشيطان يُوْقِع الإنساء وينال مبتغاه. ونلاحظ أيضا أنه وحسب التفسير الأول فإن الشيطان يحقّق غايته عبر ردّ فعل الإله، وردّ الفعل هذا يصبح عين ما يطلبه الشيطان.

(60) لم يختلف محمد عن قومه في أنه كان وثنيا في طفولته إلى فترة من سن رُشْده إلى أن تحوّل للحنيفية. ولقد تأمّل محمد الفترة المبكّرة من حياته وحكم عليها بمقياسه التوحيدي اللاحق بأنها فترة ضلال («ووجدك ضالا فهدى» (93: 7، الضحي)). لمعالجة أكثر تفصيلا لهذه الفترة انظر كتابنا **نبوة محمد**، ص 89 – 92.

(61) انظر أعلاه ص 15–16.

وإن الظالمين لفي شقاق بعيد» (22: 53، الحج). وهكذا يحقّق الفعل الشيطاني نجاحا إضافيا لاحقا لأنه يصبح مصدر فتنة.

وفيما عدا خبر «الآيات الشيطانية» فإن القرآن لا يحكي عن تدخّل مباشر للشيطان يخالط وعي محمد،[62] باستثناء نمط التدخل الشيطاني العام الذي يشمل كل البشر ومن الممكن أن يخالط وعيهم.[63] ومن مظاهر هذا التدخّل ما تحدَّثنا عنه من قدرة الشيطان على جعل الإنسان ينسى، وهي قدرة يستطيع الشيطان ممارستها على محمد نفسه كما تخبرنا آية الأنعام

(62) إلا أن مادة السيرة والحديث تحكي لنا خبر تعرّض محمد للسحر. تقول عائشة: «سُحِر النبي ... حتى كان يُخيّل إليه أنه يفعل الشيء وما يفعله ... » وأُخبر محمدٌ أن من سحره رجل اسمه لَبِيد بن الأعصم ودفن سحره في بئر معينة. وخرج محمد للبئر التي وصف نخلها «كأنها رؤوس الشياطين»، ولم يُخْرِج السحر خشية إثارة شره على الناس، وعمد لدفن البئر. (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 567). وعلاوة على ذلك فإن الخيال الإسلامي قد ألقى بسياج وقائي حول محمد يحميه من الشيطان في لحظة الوحي وهكذا وفي تفسير: «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا * إلا من ارتضى من رسول فإنه يَسْلُك من بين يديه ومن خلفه رَصَدا» (72: 26 — 27، الجن) يقول الضحّاك: «كان النبي ... إذا بُعث إليه المَلَك بالوحي بُعث معه ملائكة يحرسونه من بين يديه ومن خلفه، أن يتشبّه الشيطان على صورة المَلَك.» الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 276.

(63) هذه القدرة الشيطانية على مخالطة الوعي تكتسب أهمية خاصة في القراءة القرآنية لحدث قتل موسى للمصري الذي تحكي عنه التوراة. وحسب القصة التوراتية فإن موسى يخرج يوما ويرى رجلا مصريا يضرب رجلا عبرانيا، ويقتل موسى المصريَ ويدفنه في الرمل. وعندما يشيع خبر ما ارتكبه ويطلبه فرعون لقتله يهرب موسى إلى أرض مَدْيَن (الخروج 2: 11 — 15). ويروي القرآن القصة قائلا: «ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان إنه عدو مُضِلّ مُبِين * قال رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي فغفر له إنه هو الغفور الرحيم» (28: 15 — 16، القَصص). وهكذا نرى فيما يرويه القرآن أن ما يرتكبه موسى تُلقى مسئوليته النهائية على الشيطان، بينما أن الشيطان غائب غيابا تاما في القصة التوراتية. وسبب ذلك أن القرآن يصبغ القصة التوراتية بصبغة نظرية النبوة الإسلامية وما تقتضيه في حق الأنبياء. وحول هذه المسألة يقول الزمخشري وهو يشرح الآية: «فإن قلت: لم جعل قتل الكافر من عمل الشيطان وسمّاه ظلما لنفسه واستغفر منه؟ قلت لأنه قتله قبل أن يُؤذن له في القتل، فكان ذنبا يُستغفر منه. وعن ابن جريج ليس لنبي أن يقتل ما لم يؤمر.» **الكشّاف**، ج 4، ص 488.

التي تقول: «وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وإما يُنْسِيَنَّك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين» (6: 68). وبالإضافة للنسيان فهناك مظهر آخر عام وشائع من مظاهر الفعل الشيطاني تصفه آية الإسراء التي تقول: «وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن إن الشيطان يَنْزَغ بينهم إن الشيطان كان للإنسان عدوا مُبِينا» (17: 53). ويخبرنا القرآن أن هذا فعل لم ينجُ منه حتى محمد نفسه، وهكذا نقرأ مثلا في الأعراف تلك الآية التي تخاطب محمدا قائلة: «وإمَّا يَنْزَغَنَك من الشيطان نَزْغٌ فاستعذ بالله إنه سميع عليم» (7: 200). ولقد حمل الشُّرّاحُ نزغ الشيطان على معاني الإغواء والإفساد والوسوسة بما يسوِّل للإنسان ارتكاب المعاصي. وكان من الطبيعي أن تفتح هذه الآية بابا للطعن في مفهموم عصمة محمد كنبي إذ أن الطبيعة الشرطية للحرف إمَّا في «وإمَّا يَنْزَغَنَك» توحي بجواز الإقدام على المعصية. ولقد عالجت المادة الإسلامية هذا الاحتمال بحلّ حاسم. وهكذا نقرأ عن الشَّعبي أن محمدا قال: «‹ما من إنسان إلا ومعه شيطان›، قالوا: ‹وأنت يا رسول الله؟› قال: ‹وأنا، ولكنه أسلم بعون الله، فلقد أتاني فأخذت بحلقه، ولولا دعوة سليمان لأصبح في المسجد طريحا›».[64] وفي نفس معنى النزغ نقرأ في المؤمنون: «وقل رب أعوذ بك من هَمَزَات الشياطين * وأعوذ بك رَبِّ أن يحضرونِ» (23: 97 — 98). ونلاحظ هنا أنه ورغم أن الصياغة بالجمع إلا أن المعنى لا يتعارض مع فهم المدلول بالإفراد فتكون الإشارة للشيطان، وخاصة إن ربطنا اللحظة هنا، كما فعل بعض المفسرين، بلحظة قراءة القرآن التي تشير لها آية النحل: «فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم» (16: 98). إن الاستعاذة التي تشير لها هذه الآيات وغيرها[65] تعني استحضارا مستمرا

---

(64) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 15، ص 102. في دفاعه عن عصمة محمد يقول الرازي: «ولكن هب أنّا سلّمنا أن الشيطان يوسوس للرسول ... ، إلا أن هذا لا يقدح في عصمته، إنما القادح في عصمته لو قبل الرسول وسوسته، والآية لا تدلّ على ذلك.» (نفسه). وما نلاحظه في شيطان محمد الذي يحكي الحديث عنه أنه بِدْع من الشياطين لأنه يسلم. وفي رواية أخرى للحديث يرويها أبو هريرة نقرأ: «إن الشيطان عَرَض لي فَسَدّ عليّ ليقطع الصلاة فأمكنني الله منه فَذَعَتُّه [خنقته] ولقد هممتُ أن أوثقه إلى سارية حتى تصبحوا فتنظروا إليه فذكرت قول سليمان ... رب هب لي مُلْكا لا ينبغي لأحد من بعدي، فردّه الله خاسئا». (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 2، ص 520.) ونلاحظ في هذه الرواية أنه ليس هناك ذكر لإسلام ذلك الشيطان.

(65) لعل الآية التي تعبّر عن ذروة استحضار الشيطان هي آية النساء التي تخبرنا عن دعوة امرأة عمران عندما وضعت مريم أم عيسى: «وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم» (3: 36). فالشيطان هنا ليس حاضرا في لحظتها تلك فحسب وإنما في المستقبل أيضا.

للشيطان في وعي المؤمن. وما نلاحظه في آية النحل أن لحظة قراءة القرآن، أي تلك اللحظة العليا لحضور الكلمة الإلهية، لابد أن تسبقها الاستعاذة مما يجعل الحضور الشيطاني في واقع الأمر حضورا يحيط سياجه بكل لحظة — ذلك الحضور الخانق الكثيف الذي وصفته كلمات الشيطان عندما قال في لحظة العصيان: «ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم» (7: 17، الأعراف). إن صراع هذه اللحظة الخانقة الثقيلة التي لا تفتأ تهجم مرارا وتكرارا والخروج منها هو ما تعبّر عنه الآية: «إن الذين اتقوا إذا مسّهم طائف من الشيطان تذكَّرُوا فإذا هم مبصرون» (7: 201، الأعراف).[66]

إلا أن ثمة نمطا آخر في القرآن لتصوُّر تدخُّل الشيطان وهو تصوُّر تدخُّله في الفضاء العام بهدف دفع مسار الأحداث في اتجاه معين. وهكذا وفي قراءة الآية: «وإذ زَيَّن لهم الشيطان أعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس وإني جَارٌ لكم فلما تراءت الفئتان نكص على عَقِبَيه وقال إني بريء منكم إني أرى ما لا ترون إني أخاف الله والله شديد العقاب» (8: 48، الأنفال)، والتي يحكي ابن عباس أن سببها الظرفي هو أن الشيطان أتى يوم موقعة بدر في جنوده من الشياطين وهو يحثُّ المشركين، إلا أنه ما لبث أن ولَّى هاربا عندما رأى جبريل وجنوده وقال ما تروي الآية عنه. وفي هذا الخبر يتّخذ الشيطان صورة رجل يعرفه المشركون هو سُراقة بن جُعْشُم وهو من سادات بني بكر بن كِنانة.[67] إلا أن آخرين رفضوا أن يكون الشيطان قد تحوّل لصورة إنسان وقالوا إنه زيّن للمشركين عملهم بوسوسته.[68] والراجح أن ما قالته الآية من بروز الشيطان وسط المشركين لم يعن شيئا لهم مما يجعلنا نتساءل عمّن عنتهم الآية

(66) كان الحلاج من القلّة الذين انتبهوا لمسألة الحضور الشيطاني هذه وعبّر عن ذلك في المحاورة التي أجراها بين موسى وإبليس حيث يقول إبليس: «تذكّر، أنا مذكور وهو مذكور، ذِكْرُهُ ذِكْري، وذِكْري ذِكْرُهُ، هل يكون الذاكرون إلا معا؟» وهذا التذكّر لا ينفصل عن طبيعة خدمة إبليس أو عبادته للإله التي تكتسب بعدا جديدا بعد سقوطه يقول عنه: «خدمتي الآن أَصْفَى، ووقتي أَخْلَى، وذِكْرِي أَجْلَى، لأني كنت أَخْدِمُهُ في القِدَم لِحَظِّي، والآن أخدمُهُ لحَظِّهِ.» **كتاب الطَواسِين**، ص 47.

(67) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 6، ص 264.

(68) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 15، ص 180. الملاحظ أن التزيين بالوسوسة فعل شيطاني موجّه للتأثير على المؤمنين والكفار. إلا أن القرآن يستخدم كلمة «أزّ» في حالة الكفّار مرة واحدة في آية مريم التي تقول: «ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تَؤُزُّهم أَزًّا» (19: 83). والأزّ فيه معنى التحريك بالإغواء والإضلال.

بقصتها وتصويرها الحيّ. رغم ما يبدو من أن موضوع الآية هو المشركون وخاصة وأن كلام الشيطان الافتتاحي فيها يقصد تثبيت أقدامهم إلا أن إنعام النظر يكشف في تقديرنا أنها موجهة في واقع الأمر للمؤمنين، مثلها في ذلك مثل آية الأنفال الأخرى التي تذكر مشاركة الملائكة في معركة بدر: «إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مُرْدِفِين» (8: 9). إن المؤمنين هم المرادون بخطاب الآية وإن الصورة التي ترسمها للشيطان الذي ينكُص ويتبرأ من المشركين ويعلن لهم أنه يخاف الله وأن الله شديد العقاب صورة موجهة لهم وغرضها الحقيقي هو تسليتهم وتثبيتهم. وتتكرّر فكرة التبرؤ الشيطاني وإعلان التقوى في آية أخرى هي آية الحشر التي تقول: «كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر فلما كفر قال إني بريء منك إني أخاف الله رب العالمين» (59: 16). والغرض القرآني ليس تبرئة الشيطان أو الإيحاء بأنه يتّصف بالتقوى وإنما تأكيد صفة خِذْلانه الدائم للإنسان: «وكان الشيطان للإنسان خذولا» (25: 29)، وهو تأكيد يكثّف ذلك التحذير القديم لآدم وزوجته من الشيطان والذي يلقيه القرآن مرارا على مسامع ذريتهما «إنه لكم عدو مُبِين» (6: 142، الأنعام مثلا).

9

لقد أكّد القرآن ومنذ البداية على أمرين هامين غير منفصلين: أصله الإلهي وأنه كلمة الله، ورفضه لوثنية العرب وآلهتهم التي وصفها بقوله: «إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ... » (53: 23، النجم). وفي مواجهة غَيْب وثنيتهم قدّمت نبوة محمد للمشركين غَيْبا صوّر لهم عالما يجلس في قمته الله على عرشه وهو محاط بالملائكة، ويقف في معارضته الشيطان المحاط بالشياطين. وكما أشرنا في الفصل الأول فإن النبوة لم تكن غريبة على المشركين كمفهوم وكمؤسسة إلا أنهم لم يقبلوا ادّعاءه، ولم يجدوا صعوبة في أن يخلعوا عليه الصفة التي رأواها ملائمة لوصف حاله فوصفوه بالساحر والشاعر والكاهن والمجنون. وما نلاحظه في كل هذه الأوصاف أنها استندت على تصوير محمد كشخص خاضع لعالم الشياطين والجن. وهكذا لم يجد المشركون صعوبة في ادّعاء أن القرآن الذي يتلوه محمد عليهم قد تنزّلت به الشياطين عليه، وهو اتهام يذكره القرآن ويبادر بنفيه: «وما تَنَزَّلَت به الشياطين * وما ينبغي لهم وما يستطيعون * إنهم عن السَّمْع لمَعْزُولُون» (26: 210 – 212، الشعراء).[69] ويتكرّر النفي في مكان

(69) العزل عن السَّمْع يرتبط بالصورة القرآنية لنشاط الجنّ والشياطين وهم يرصدون السماء لسماع أخبارها، ونقرأ عن ذلك مثلا في الجنّ: «وَأَنَّا لَمَسْنا السماء فوجدناها مُلِئَت حرسا شديدا وشُهُبا * وأنَّا كنا نَقْعُد منها مقاعد للسَّمْع فمن يستمع الآن يجد له

آخر حيث نقرأ: «هل أنبئكم على من تَنَزَّل الشياطين * تَنَزَّل على كل أفاك أثيم» (26: 221 – 222، الشعراء). وهكذا فإننا نرى هنا أن النفي القرآني يضحي معدّلا وجزئيا، إذ أن القرآن يقرّ بالظاهرة ولكنه ينفي انطباقها على محمد. وحال محمد يصفها القرآن في آيات التكوير التي تقول: «وما صاحبكم بمجنون * ولقد رآه بالأفق المبين * وما هو على الغيب بضنين * وما هو بقول شيطان رجيم» (81: 22 – 25). وكما نرى فإن هذه الآيات تؤكد من جهة مقام محمد النبوي وتنفي من جهة أخرى أن يكون القرآن وحيا شيطانيا. ونلاحظ أن صياغة الآية الأخيرة تؤكد أن القرآن كلام الله تأكيدا ضمنيا بوسيلة النفي، أي بالقول إنه ليس كلام شيطان رجيم أو كلام الشيطان. ومن الواضح أن هذه الصياغة أملاها سياق المساجلة مع المشركين الذي ادّعوا أن القرآن تنزّل شيطاني. إلا أن المنطق الداخلي لعبارة النفي (القرآن ليس كذا) يقتضي أن عبارة الإثبات (القرآن كذا) داخلةٌ في مجال ما هو محتمل ومتصوّر ولذا لابد من نفيها. ومحصول ذلك أننا نجد أنفسنا بإزاء مفارقة كبرى وهي أن عبارة «وما هو بقول شيطان رجيم» تُكسب الشيطان حضوره الأعلى في القرآن إذ أنها لا تتعلّق بنفي أن تُنسب له بضع آيات (كما هو في الحال في حَدَث الآيات الشيطانية) وإنما بنفي أن يُنسب له مجموع القرآن.

دعنا ننظر للحضور الشيطاني من زاوية أخرى. مرّ بنا أعلاه بصدد آية الأنفال 8: 48 الخبر المنسوب لابن عباس عن ظهور الشيطان في موقعة بدر وقد اتّخذ صورة سُراقة ابن جُعْشُم. ولقد أضحت قدرة الشيطان والشياطين على التجسّد والتحوّل لصورة إنسان عنصرا ثابتا من عناصر الخيال الإسلامي في نسج القصص عن إبليس والشياطين. وإحدى هذه القصص ذات مغزى خاص نودّ التوقف عنده، وهي قصة ترد في سياق المادة التفسيرية لآية الحَشْر التي تقول: «كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر فلما كفر قال إني بريء منك إني أخاف الله رب العالمين» (59: 16). نسب بعض المفسرين لهذه الآية سببا ظرفيا ارتبط بقصة راهب معين، وهي قصة تبدأ جرثومتها على مستوى مادة الخيال النبوي ثم تنمو وتستفيض على مستوى مادة الخيال الإسلامي.[70] وهكذا وعلى مستوى مادة الخيال النبوي يحكي لنا حديثٌ أن الآية تتعلّق براهب يقع ضحية تزيين الشيطان فيصيب امرأة ثم يقتلها ثم ينتهي به المطاف أن يسجد للشيطان طمعا في النجاة. أما

شِهَابا رَصَدا» (72: 8 – 9)، أو في الحِجْر: «ولقد جعلنا في السماء بُرُوجا وزيَّنَّاها للناظرين * وحفِظناها من كل شيطان رجيم * إلا من اسْتَرَق السَّمْع فأَتْبَعَه شِهاب مُبِين» (15: 16 – 18).

(70) حول ما نعنيه بهذين المستويين من الخيال انظر **نبوة محمد**، ص 88 – 89.

مادة الخيال الإسلامي فتعطي الراهب اسما هو بُرْصِيصا وتخبرنا أن الشيطان بعث له كبيرَ أعوانه — «الشيطان الأبيض»، وهو الشيطان المكلّف بمحاولة استزلال الأنبياء وهو «الذي قصد النبي ... في صورة جبريل ليوسوس إليه على وجه الوحي». ويذهب الشيطان الأبيض لبُرْصِيصا في هيئة راهب لا يلبث أن ينال إعجابه لاجتهاده المنقطع في العبادة. وهكذا يجد الشيطان الأبيض مدخله لإغواء بُرْصِيصا وتوريطه في مهلكة الزنا بفتاة ثم قتلها ثم السجود له.[71]

إن قصة بُرْصِيصا هذه ذات مغزى يثير مشكلة خطيرة تترتّب على قبول الخيال الإسلامي (أو المسيحي أو اليهودي) لقدرة الشيطان على التشكّل الذي يجعله يظهر بمظهر الرجل الصالح. ولأن المسلمين قد انتبهوا لهذا الخطر الماحق فقد ظهر الحديث المنسوب لمحمد الذي يقول: «من رآني في المنام فقد رآني، فإن الشيطان لا يتمثّل بي».[72] وإن كان هذا الحديث يضع حدّا لمشكلة التمثّل بمحمد إلا أنه لا يَحُلّ مشكلة التمثّل بباقي المسلمين أو البشر، إذ أن الشيطان يمكنه أن يتمثّل بمن يشاء ويوهم البشر بما يشاء. وهكذا تصبح مسألة التمثّل الشيطاني وسيلة فعّالة من وسائله لتحقيق حضوره الدائم في كل مكان وزمان وتحقيق هيمنته الكاملة وتمزيقه وتشويهه الدائم للوجود الإنساني إذ أنه من الممكن افتراض أن مطلق شخص (باستثناء محمد (والأنبياء) بالنسبة للمسلم) ربما يكون صورةً ومظهرا خارجيا خادعا وزائفا لتمثّل الشيطان، مثلما أن كل فكرة أو خَطْرة تمسي احتمالا لوسوسة وإيحاء أو تلبيسا شيطانيا.[73]

نأتي الآن لمصير الشيطان. رأينا أن مصير إبليس حسب سفر الرؤيا هو بحيرة النار والكبريت أو النار الأبدية حسب تعبير إنجيل متّى التي تنتظره هو وأتباعه من الشياطين.

---

(71) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 20، ص 380 — 382.

(72) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 8، ص 381. رغم أن الشيطان يدرك حدود قدرته وأنه لا يستطيع إغواء عباد الله الصالحين، الأمر الذي يؤكده الله بإعلانه له أن لا سلطان له عليهم، إلا أن الحديث لا يشير لهم وعما إن كان إبليس قادرا على التمثّل بهم.

(73) مفهوم التلبيس الشيطاني مفهوم شامل إذ أنه لا يقتصر على معتقدات وممارسات غير المسلمين وإنما المسلمين أيضا. ولقد اعتبر ابن الجوزي كل ما رأى فيه حيادا عن سنة محمد تلبيسا شيطانيا. ومن الذين خصّهم بهجومه الصوفية الذين رأى في الكثير من ممارساتهم وتوجهاتهم انقلابا وتلبيسا إبليسيا وقال عنهم: «كان عهدي بالصوفية يسخرون من الشيطان، والآن يسخر بهم الشيطان ... » **تلبيس إبليس**، ص 253.

وفي القرآن فإن الشيطان ينتظره نفس المصير حيث سيذهب هو وأتباعه لجهنم.(74) وهكذا نقرأ في الأعراف: «لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين» (7: 18). وفي سورة (ص) تكتسب هذه الجملة تأكيدا مغلّظا: «قال فالحق والحق أقول * لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين» (38: 84 — 85). وفي الإسراء يتحوّل التركيز لطبيعة جزاء جهنم: «قال اذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم جزاء موفورا» (17: 63). أما في الحِجْر فإن جهنم تكتسب ملامح تفصيلية محدّدة: «وإن جهنم لموعدهم أجمعين * لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم» (15: 43 — 44). وهكذا فإن مشهد العصيان هو أيضا اللحظة التي يدخل فيها عنصران جديدان للكون الإلهي أولهما مكاني وثانيهما زماني: الأول هو جهنم التي يعلن الإله أنها ستكون المستقرّ الذي سيمتلىء بالشيطان وأتباعه، والثاني هو ما يشير له الإله بـ «يوم الدين» أو «يوم الوقت المعلوم». وبالنسبة لإبليس فإن لحظة عصيانه هي لحظة دينونته — اللحظة التي يلعنه فيها الإله ويحكم عليه فيها أن موعده جهنم. وإن كانت جهنم هي انتقام الإله الأقصى والنهائي من الشيطان، فإنها أيضا انتقام الشيطان الأقصى والنهائي من أكثرية ذرية آدم الذي طُرد بسببه من حضرة الإله وقُرْبَته وصحبته ومكاشفته ووصله.

وتنتهي القصة الخلاصية نهاية مختلطة تتقابل وتتعارض فيها حالتان: حالة الشيطان ومن انحازوا لحزبه وحالة من انحازوا لحزب الله، حالتان تعكسهما ثنائيات الخسران/الفوز، الإبلاس/الحبور، الجحيم/النعيم. وهكذا فإن لحظة العصيان لا تصنع من إبليس الكائن الذي يصبح اسمه الشيطان فحسب وإنما تورث الوجود ثنائية الإله/الشيطان التي تصبح صفة ملازمة له إلى الأبد.

(74) تبنّى صادق جلال العظم الموقف الحلّاجي في النظر لإبليس وجعله أساس قراءته لما وصفه بـ «مأساة إبليس». وهكذا اعتبر ما حدث لإبليس «امتحانا» مثلما اعتبره الحلّاج «ابتلاءً». وفي الحديث عن مصيره يقول: «أما مصيره الحقيقي فهو أمر يجب أن يظلّ مكتوما عنه إلى أن يحين موعد إفشائه، تماما كما ظلّ مصير إسحاق سرّا مكتوما على إبراهيم حتى حان الوقت المناسب لإعلانه.» (**نقد الفكر الديني**، ص 77). بيد أن المقارنة هنا في غير محلها، فبينما أنه من الصحيح القول إن قصة إبراهيم غرضها امتحانه وأن مصير إسحاق كُتِم عنه، إلا أن قصة إبليس ليست قصة امتحان وإنما هي قصة أمر وعصيان ومصيره أعلنه الإله أمامه في لحظة عصيانه. أما ما يذهب إليه من أن مصير إبليس الحقيقي هو العودة للجنة وأن نهايته ستكون مُرْضِية وسعيدة فإنه إسقاط صوفي لا أساس له في النصّ القرآني أو منطق الرؤية الإسلامية.

وهذا الوضع النهائي يطرح علينا مشكلة طبيعة الرؤية القرآنية على ضوء بروز الشيطان ودوره الذي لا تقوم للقصة الخلاصية قائمة بدونه. هل يعني وجود الشيطان ودوره أننا بإزاء مبدأين يجعلان الرؤية القرآنية في واقع الأمر رؤية «ثنوية» وليست توحيدية؟ (وهذه المشكلة مطروحة أيضا في حالة رؤية أسفار العهد الجديد، وإن كانت أقل حدّة في حالة أسفار العهد اليهودي حيث الشيطان كائن هامشي).

10

دعنا نضع المسألة في إطارها الأكبر وننظر لها على ضوء النظام الاعتقادي للديانة الفارسية القديمة أو المجوسية. يقول الشهرستاني في وصف الموقف العام لهذا التراث: «ثم إن التثنية اختصت بالمجوس حتى أثبتوا أصلين اثنين، مُدَبِّرَين قديمين، يقتسمان الخير والشر، والنفع والضَّر، والصلاح والفساد، يسمون أحدهما النور والآخر الظُّلمة، وبالفارسية يَزْدان وأهْرَمَن ... »[75] ويميِّز الشهرستاني هذا الموقف عن موقف آخر فيقول: « ... إلا أن المجوس الأصلية زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي، والظُّلْمة محدثة ... »[76] ويتضّح لنا من هذا أن الثنوية المجوسية اقتسمها تياران: تيار رأى أن الثنوية مرحلة تالية على التوحيد أي أن المبدأ الأول الواحد (النور) هو الذي أحدث ضِدَّه كمبدأ ثان (الظلام)، وتيار رأى أن البداية ثنائية وان النور والظلام موجودان كمبدأين أصليين منذ الأزل. وهذا يعطيان صنفين من الثنوية: فرعية وأصلية.

ولقد واجهت الثنوية الفرعية مشكلة بصدد الظُّلمة وحدوثها، وهي مشكلة يلخّصها الشهرستاني بقوله: «ثم لهم اختلاف في سبب حدوثها: أمن النور حدثت، والنور لا يُحْدِث شرّا جزئيا، فكيف يُحْدِث أصل الشرّ؟ أم من شيء آخر — ولا شيء يشرك النور في الإحداث والقدم؟»[77] ويستعرض الشهرستاني رأي فرقتين هما الكُيومَرْثِيّة والزَّرْوانِيَّة أتتا بحل متشابه للمشكلة حسبما يرويه. فعن الكُيومَرْثِيّة يقول: «أثبتوا أصلين: يزدان وأهرمن، وقالوا: إن سبب خلق أهرمن أن يزدان فكّر في نفسه أنه لو كان لي منازع كيف يكون؟ وهذه الفكرة كانت رديئة غير مناسبة لطبيعة النور فحدث الظلام من هذه الفكرة، وسمي أهرمن ... »[78] أما الزَّرْوانِيَّة فيقول إنهم قالوا: «إن النور أبدع أشخاصا كلها روحانية،

(75) الشهرستاني، **المِلل والنِّحَل**، ج 1، ص 232.

(76) المصدر السابق، ج 1، ص 233.

(77) المصدر السابق، ج 1، ص 233.

(78) المصدر السابق، ج 1، ص 233.

نورانية، ربانية. ولكن الشخص الأعظم الذي اسمه زروان شكّ في شيء من الأشياء، فحدث أهرمن الشيطان، يعني إبليس، من ذلك الشكّ.»[79] وهكذا نجد أن الثنوية المعتدلة اضطرت أن تهتك حُرمة النور وكماله لتجعل إحداث الظلام وميلاد الشرّ ممكنا.

وفي استعراضه للزُّرادَشْتِيَّة يقول الشهرستاني إن زُرادَشْت (ت ما بين القرن السادس والسابع ق م) قال إن: «النور والظُّلْمة أصلان متضادان، وكذلك يزدان وأهرمن، وهما مبدأ موجودات العالم، وحصلت التراكيب من امتزاجهما، وحدثت الصور من التراكيب المختلفة، والبارى تعالى خالق النور والظُّلْمة ومبدعهما، وهو واحد لا شريك له ولا ضد، ولا ند ... ولكن الخير والشرّ ... إنما [يحصلان] من امتزاج النور والظُّلْمة، ولو لم يمتزجا لما كان وجود العالم، وهما يتقاومان ويتغالبان إلى أن يغلب النور الظُّلْمة والخيرُ الشر، ثم يتخلص الخير إلى عالمه، والشرُّ ينحطّ إلى عالمه، وذلك هو سبب الخلاص. والبارى تعالى هو الذي مزجهما وخلطهما لحكمة رآها في التراكيب، وربما جعل النور أصلا ... »[80] وكما نرى فإن الشهرستاني يقدّم لنا صورة لزُرادَشْتِيَّة توحيدية الأصل رُكِّبت فيها ثنائية النور والظلام، وهي ثنائية رغم ما يبدو من انحيازها للنور الذي تجعله مُقَدَّما في الوجود على الظلام إلا أنها تدرك أن تصوّر إحداث العالم غير ممكن بدون صيغة تركيبية يمتزج فيها النور بالظلام.[81]

ورغم أن الشهرستاني يبدأ بتقرير أن المجوس يثبتون أصلين قديمين إلا أن تفريقه بين ذلك والموقف المجوسي الأصلي الذي لا يُجوِّز قِدَم وأزلية الأصلين جعله ينحو للتعامل مع الثنوية المجوسية كثنوية معتدلة ويطبّق مفهوم الثنوية بمدلوله الضيِّق والمباشر الذي يتمسّك بقِدَم وأزلية الاثنين على عقائد أخرى سنقتصر هنا على الإشارة لأهمها وهي المانوية التي أسّسها ماني (ت 274 م؟) في النصف الأول من القرن الثالث الميلادي في بلاد الرافدين

(79) المصدر السابق، ج 1، ص 234.

(80) المصدر السابق، ج 1، ص 237 – 238.

(81) حول بُعْدَي الوحدة والثنائية في الزُّرادَشْتِيَّة تقول ميري بويس: «يبدو أن محور تعاليم زُرادَشْت الجديدة كان إدراكه أن الوحدة الأولية في عالم الإلهي تناظر الوحدة الأولية المعروفة سلفا في عالم الأشياء المادية. ولقد قال إن الموجود في البدء كان إلها واحدا طيِّبا، كائنا إلهيا واحدا مستحقّا للعبادة، وهو أهورا مازدا (Ahura Mazda)، الربّ الحكيم. وكان في البدء هو من استوعب كلّ الخير الإلهي في شخصه. ولم يقع التعدّد والتنوّع إلا بسبب وجود إله شرير أيضا — لأنه كان هناك، ومنذ البدء، كائنٌ آخر غير مخلوق يقف محاذيا لأهورا مازدا ومنازعا له وهو الروح المعادية أنقرا مينيو (Angra Mainyu) [أَهْرَمَن] ... »

Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. 1, p. 192.

في بيئة دينية نشطة ازدهرت فيها الزُّرادَشْتِية والمسيحية واليهودية، وهي عقيدة تنتمي للتيار العرفاني الذي عُرف أيضا باسم الغُنُّوصِيَّة والذي كان له تأثيره الهام على بعض تيارات التصوف.[82] يقول القاضي عبد الجبار إن المانوية قالت: «إن العالم مركّب من شيئين: نور وظُلْمة، وهما قديمان لم يزالا ولا يزالان ... وقالوا: لم نر إلا حسّاسين قويّين درّاكين سميعين بصيرين. وهما مختلفان في النفس والصورة ومتضادان في الفعل والتدبير. فجوهر النور فاضل حسن مختصّ بالصفاء والنقاء وطيب الرائحة وحسن المنظر، ونفسه خيّرة كريمة نفّاعة، وكل خير وصلاح وسرور من فعلها، ليس فيها شيء من الشرّ ولا من الضرر. وجوهر الظُّلْمة على ضد ذلك من النقص والكدورة ونتن الريح وقبح المنظر، ونفسها نفس شريرة بخيلة سفيهة منتنة ضارة؛ وكل شرّ وضرر وغمّ وفساد فمنها يكون.»[83] ويتأكّد هذا التضاد بين الخير والشرّ في مادة الشهرستاني عبر صور لعالمين حيّين عامرين بالحركة إذ يخبرنا أن ماني يقول إن النور يُولد منه «ملائكة وآلهة وأولياء» وإن الظُّلْمة يُولد منها «شياطين أراكنة وعفاريت».[84]

---

(82) كلمة الغُنُّوصِيَّة تأتي من الكلمة الإغريقية غنوسِس (γνῶσις, gnosis) بمعنى معرفة أو كشف. ولقد ارتبطت الغُنُّوصِيَّة كتيار ديني بالمعارف الباطنية التي تتكشّف عن طريق التجربة المباشرة أو الذوق بلغة الصوفية. وعن لاهوت الغُنُّوصِيَّة يقول بنجامن ووكر: «السمة الأساسية لكل المدارس الغُنُّوصِيَّة هو الإيمان بإله متعالٍ ورحيم وخَيِّر. وهو الله الأب الذي ينتمي للعالم العلوي للنور إلا أنه بعيد كل البعد عن كوننا، بل هو في الواقع غريب عن هذا الكون. وهذا الإله يرتبط به ابنه أو الكلمة. أما الكون نفسه فهو شرّ بطبيعته ولم يُحْدِثه الإله الحقيقي وإنما أحدثه كائنٌ مضادٌ يُعرف بالخالق (demiurge). وهناك ما يقابل هيكل الآلهة — مراتب متدرّجة تنقسم على وجه التقريب لصنفين: ملائكة خيِّرة في خدمة عالم النور العلوي، وشياطين في خدمة العالم السفلي الذي نعيش فيه. والإنسان أسير ثنائية أصيلة تسود الكون. ولقد سقط من عالم النور حيث أصله وهو الآن مسجون في عالم المادة وفي قبضة الخالق. والخلاص من هذا المأزق لا علاقة له بالأخلاق أو الأعمال الصالحة أو الإيمان وإنما يعتمد على نوع من المعرفة المتعالية (العرفان) المتصّلة بالغاية الخلاصية للإله عبر الكلمة ... »

Walker, *Gnosticism*, p. 12.

(83) عبد الجبار، **المغني**، ج 5، ص 10.

(84) الشهرستاني، **المِلل والنِّحَل**، ج 1، ص 246. (أراكِنة جمع أُرْكُون وهو الرئيس أو العظيم من الدَّهاقين). عن هذا التضاد يقول الباحث نيكولاس بيكر برايان: «رأي ماني أن الشرّ يُوجَد مستقلا عن الخير في عالمه الخاص رغم أنه مناظر له في القِدَم. وهو يشبه الخير في أنه طبيعة

وعندما ننظر للقرآن فإننا نرى أن صدى التقابل والتنازع بين النور والظلام موجود فيه حيث يرتبط الله والإيمان بمجال النور («الله نور السماوات والأرض» (24: 35، النور)، «يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيْمانهم» (57: 12، الحديد))، ويرتبط الشيطان والكفر بمجال الظلام («والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات» (2: 257، البقرة)، «أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون» (6: 122، الأنعام)). إلا أن هذا التقابل والصراع يتشخصن ويتّخذ طابعا دراميا في الخصومة والنزاع بين الإله والشيطان.

ومجموع الرؤية التي يقدّمها لنا القرآن تتركّب من مستويين: مستوى لاهوتي ومستوى وجودي. فعلى المستوى اللاهوتي يحدّثنا القرآن عن إله واحد قديم، بينما يحدّثنا على المستوى الوجودي عن الإله الخالق الذي أحدث العالم. وخَلْقُ العالم ولّد في الحال غيرية، إذ أصبح هناك وجود مغاير للإله. وفي وصف العلاقة بين الإله وهذا الوجود المغاير عند لحظة خلقه مرّت بنا آية فُصِّلت التي تقول: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كَرْها قالتا أتينا طائِعِين» (41: 11). وهذا يعني أن علاقة العالم بالإله هي علاقة طاعة وخضوع مطلق. وفي أسطورة الخلق فإن هذا هو ما ينهار عندما يعصي إبليسُ الإله. ولحظة العصيان هذه ضرورية في واقع الأمر لتفسير ظاهرة الشرّ في العالم. إلا أن الضرورة اللاهوتية اقتضت أمرا آخر هاما وهو أن يستمرّ ذلك العصيان بإذن الإله وبدخول الشيطان في تعاقد معه كما مرّ بنا.

ونعود الآن لسؤالنا عما إن كان وجود الشيطان يعني أن القرآن يقدّم لنا في نهاية الأمر رؤية «ثنوية» وليس توحيدية؟ وفي الإجابة على السؤال نمهّد بثلاث ملاحظات. نلاحظ أولا أن خلق الإله للعالم عنى ميلاد ثنائية الخالق والمخلوق، وهي ثنائية يؤكّد القرآن على غياب التناقض والتوتّر فيها على المستوى الكوني كما رأينا في آية فُصِّلت. ونلاحظ ثانيا أن عصيان إبليس يولّد ثنائية جديدة ومختلفة وهي ثنائية الإله والشيطان، وهي ثنائية مشحونة بالتناقض والتوتّر. ونلاحظ ثالثا أنّ إذْنَ الإله للشيطان بإغواء البشر ودخوله في تعاقد معه

(ويُسمَّى أيضا في أحيان أخرى مبدأ) تحكم منطقة تعمرها عوالم مرافقة. إلا أن الشرّ يختلف عن الخير في أن مِزاجه تشوبه رغبة متمرّدة عاصية لامتلاك جوهر الخير نفسه الذي هو نوره والذي يقف نقيضا صريحا للظلام الذي هو جوهر الشرّ».

Baker-Brian, *Manichaeism*, p. 107.

يمهله إلى يوم الحساب يعنى أن الرؤية القرآنية صاغت القصة الخلاصية كقصة مستندة على واقع صراعي ثنائي قطباه الإله والشيطان. وما نخلص إليه على ضوء التفرقة التي ذكرناها بين المستوى اللاهوتي والمستوى الوجودي أن القرآن يقدّم لنا على المستوى اللاهوتي رؤية توحيدية لإله واحد قديم أزلي، إلا أنه وعندما ينتقل للمستوى الوجودي، مستوى دخول الموجودات للوجود، فإنه يقدّم لنا رؤية ثنوية ملطّفة لا تختلف في جوهرها عن رؤية الثنويين الذين قالوا إن النور هو الأصل القديم الأزلي وإن الظُّلْمة مُحْدَثة ومخلوقة.[85]

إن الإنسان حسب الرؤية القرآنية يُولد في قلب واقع خلاصي يتصارع فيه الإله والشيطان. وحسب مادة الحديث فإن أول ما ينتظر المولود لحظة دخوله العالم هو الشيطان الذي يَمَسّه فيصرخ.[86] وعندما يتوق المسلم للعودة للحظة الميلاد تلك الخالية من الذنوب والآثام فإن اغتساله يكون بِحَجِّه لمكّة.[87] وفي مكّة لا يجد الحاجّ الكعبةَ، بيتَ الله، فحسب وإنما أيضا أثرَ أقدام الشيطانِ وقد انتصبت عمودا حجريا. وفي هذا المكان الذي يتجاور فيه الله والشيطان وهما ملتحمان في صراعهما الأبدي يتوزّع الحاجَّ، ضمن طقوسه، طقسان متكاملان: يطوف حول بيت الله ملبّيا وبعدها يَخِفّ لنُصْب الشيطان وهو يرمي بجَمَراته لاعنا.

---

(85) عن العلاقة بين الله والشيطان والإنسان ونفي أي شبهة للثنوية عن المفهوم القرآني للإله يقول فضل الرحمن: « ... أما فيما يتعلّق بالشيطان ... فإنه معاصر للإنسان رغم أنه كان موجودا قبل آدم في شكل نفر من الجن. وهذا يشير لحقيقة أخلاقية أساسية وهي أن الصراع بين الخير والشر هو واقع يتعلّق بالإنسان وبالإنسان وحده. إن القرآن يصف الشيطان الذي يعصي الأمر الإلهي كخصم وعدو للإنسان وليس لله، لأن الله فوق قدرة الشيطان على المساس به. إن هدف الشيطان هو الإنسان وإن الإنسان هو الذي يستطيع أن يهزمه أو ينهزم أمامه. وهكذا ومن الزاوية الميتافيزيقية فإن الشيطان ليس معادلا لله (كما هو حال أهرمان ومنافسه يزدان في الزرادشتية) ... » (Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qurʾān*, p. 123). وكما نري فإن غرض فضل الرحمن هو نفي الثنوية نفيا تاما. إلا أن وصفه للمشكلة الأخلاقية كصراع بين الخير والشر يعني في نهاية الأمر أنها صراع بين إرادة الله وإرادة الشيطان ويعني بالتالي قيام مبدأ ثنوية وصفناها بالملطّفة لأن الإرادة الإلهية هي العنصر المهيمن فيها.

(86) يروي أبو هريرة أن محمدا قال: «ما من مولود يُولد إلا والشيطانُ يَمَسُّه حين يُولد فيستهلّ صارخا من مسّ الشيطان إيّاه ... » البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 359.

(87) يروي أبو هريرة أن محمدا قال: «من حجّ هذا البيت فلم يَرْفُث ولم يَفْسُق رجع كما وَلَدتْهُ أمُّه.» المصدر السابق، ج 3، ص 33.

6

الإنسان

1

تعرضنا في الفصل الرابع لسؤال عِلّة خلق الكون والإنسان وقلنا إن الإجابة القرآنية المباشرة هي ما تقرّره آية الذاريات التي تقول: «وما خلقت الجِنَّ والإِنْسَ إلا لِيَعْبُدُونِ» (51: 56). ورغم أن الآية لا تجيب على سؤال علّة خلق الكون إلا أن الإجابة ضمنية في أن خلق السموات والأرض ما هو في واقع الأمر إلا مقدمة للحظة الخلق الكبرى، أي لحظة خلق الإنسان — فالكون، وتحديدا الأرض، كمكان وزمان هو المسرح الذي سيعمره الإنسان وتتحقّق فيه قصته الخلاصية. وقصة الكون تنتهي في القرآن في تلك اللحظة المبكّرة، لحظة استواء الإله إلى السماء وهي دخان، عندما تقول السماء والأرض للإله: «أتينا طائِعِين» (41: 11، فصلت). وهكذا فالكون ليس غاية وإنما الإنسان هو الغاية. والشيء الآخر الهام أنه ورغم أن آية الذاريات تذكر الجنّ بل وتقدّمه على الإنسان إلا أن واقع الأمر أن الجنّ يمثّلون عنصرا في غاية الثانوية في القصة الخلاصية للقرآن حيث المركز والغاية هو الإنسان.

ولكن من هو هذا الإنسان المركز والغاية؟ مرّت بنا الإشارة لهذا الإنسان في آية البقرة التي يعلن فيها الإله للملائكة: «إني جاعل في الأرض خليفة» (2: 30). وهكذا

فإن الإنسان يدخل مسرح الوجود وقد اكتسب ذلك الموقع الفريد كـ «خليفة» للإله. ولكن ما الذي تعنيه صفة «خليفة» في هذا السياق؟ نقرأ في باقي الآية: «قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبِّح بحمدك ونقدِّس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون». إن احتجاج واعتراض الملائكة هنا المستند على ما سيقترفه الإنسان من فساد وسفك للدماء يضمر المعنى الضمني لكلمة «خليفة» الذي يجب أن يجسّده الإنسان — إن خليفة الإله لابد أن يكون على «صورة» الإله و«شبهه».

هل يعني موقع الإنسان كخليفة أن مجموع الوجود ومنذ لحظة خلقه يكتسب تراتبية جديدة يقف الإله في قمتها ليتلوه الإنسان ثم تأتي باقي الموجودات؟ موقع الإنسان هذا وعلاقته بباقي الموجودات تصفه آية الإسراء التي تقول: «ولقد كَرَّمْنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضَّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا» (17: 70). ويتناول الطبري في تفسيره هذا التكريم على مستويين: مستوى علاقة الإنسان بباقي الموجودات والعالم ومستوى علاقته بالملائكة. وعلى المستوى الأول فإن البشر مسلطون على سائر الخلق وهي مسخّرة لهم.[1] أما على المستوى الثاني فيروي عن زيد بن أسلم قوله: «قالت الملائكة إنك أعطيت بني آدم الدنيا يأكلون منها، ويتنعّمون، ولم تعطنا ذلك، فأعطناه في الآخرة. فقال: وعزّتي لا أجعل ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له كن فكان».[2] وهكذا يثبت هذا القول أفضلية الإنسان على كل المخلوقات بما فيها الملائكة. إلا أنه من الواضح من دليل القول في الآية أن تصريحها بتكريم الإنسان وتفضيله على «كثير» مما خلق الله يتضمّن مسكوتا عنه وهو أن الإنسان لم يُكرّم ويُفضّل على «جميع» ما خلق الله. وفي الإجابة عن تخصيص هذا المسكوت عنه ذهب ابن عباس أن الإشارة للملائكة.[3] ولقد انحاز الزمخشري لهذا الاختيار وقال: «حسب بني آدم تفضيلا لأن تُرفع عليهم الملائكة وهم هم ومنزلتهم عند الله منزلتهم ... »[4] وهكذا وفي الإجابة عن السؤال المتعلق بمغزى الخلافة وعمّا إن ولّدت تراتبية وجودية جديدة فإننا بإزاء تصوّرين: تصوّر إثباتٍ انحاز للإنسان ووضعه في المقام الذي يتلو الإله، وتصوّر نفي انحاز

(1) وهي نظرة نجد أساسها في سِفْر التكوين حيث نقرأ: «وقال الله: «نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا، فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم، وعلى الأرض، وعلى جميع الدبَّابات التي تَدِبّ على الأرض.»» (1: 26).

(2) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 8، ص 115.

(3) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 21، ص 17.

(4) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 3، ص 534.

للملائكة ووضعها في ذلك المقام الذي كان أصلا مقامهم قبل خلق الإنسان (وربما يكون احتجاجهم على مستوى معين بدافع خوفهم من فقدان تميّزهم).

وكما ذكرنا في الفصل الرابع فإن القرآن لا يذكر شيئا عن خلق الملائكة، وأن هذه الفجوة ملأتها مادة الحديث.(5) وفي حالة الإنسان، ولأنه المركز والغاية، فإن القرآن يتوقف عند لحظة خلقه لأنها في واقع الأمر لحظة بداية القصة الخلاصية. ولقد أشرنا سابقا أن الخلق في القرآن شبيه بالخلق في سِفْر التكوين من حيث أنه خلقٌ من عدم يعبّر عنه الأمر الإلهي التكويني من ناحية، وأنه من ناحية أخرى خلقٌ من مادة. ولقد مرّت بنا آية سِفْر التكوين التي تقول بصدد خلق الإنسان: «وجَبَل الربُّ الإلهُ آدمَ ترابا من الأرض» (2: 7). وهذه الصورة هي الأساس الذي استند عليه القرآن في وصفه لخلق الإنسان.

ومع تأكيد القرآن على عنصر التراب كعنصر أولي في خلق الإنسان في آيات مثل «ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون» (30: 20، الروم)، إلا أنه يؤكّد أيضا على الطين كعنصر أولي كما مرّ بنا في الآيات المقتبسة في الفصل الخامس. وتأكيد القرآن على الطين طبيعي على ضوء انطلاقه مما تؤكّده آية الأنبياء التي تقول: «أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رَتْقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون» (21: 30). وبالإضافة لعنصرَي التراب والطين كعنصرين ماديين أوليين فإن القرآن يضيف عنصرا آخر غير مادي هو النفخ الإلهي، وهو عنصر توراتي قلنا عنه في الفصل الخامس إنه أقرب مقابل موضوعي في القرآن لفكرة سِفْر التكوين عن خلق الإنسان على صورة الإله.(6)

---

(5) انظر ص 148 أعلاه.

(6) إلا أن الملاحظ أن مادة الحديث استوعبت هذا المفهوم في الحديث الذي يقول: «خلق اللهُ آدمَ على صورته ... » (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 8، ص 391). وقد كان هناك اختلاف حول ما يعود عليه الضمير؟ وذهب الذين كرهوا تشبيه الإنسان بالله إلى أن الضمير يعود على آدم. إلا أن الذين قرأوا الحديث على ضوء المفهوم التوراتي تمسّكوا بأن الضمير يعود على الله وخاصة وأن صياغة العبارة في بعض طرق الحديث تقول «على صورة الرحمن». وذهب هؤلاء أن المراد بالصورة الصفة وأن المعنى «أن الله خلقه على صفته من العلم والحياة والسمع والبصر وغير ذلك، وإن كانت صفات الله تعالى لا يشبهها شيء.» (العسقلاني، **فتح الباري**، ج 11، ص 5). أما بشأن العلاقة بين احتجاج الملائكة وما نفترضه كتصوّر ضمني لمفهوم «الخليفة» فإن القرآن يحوي ما يمكن أن يُقَدَّم كسند لهذا التصوّر وهو آية (ص) التي تقول: «يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ... » (38: 26). وما نلاحظه أن إجابة الإله («إني أعلم ما لا تعلمون») تقرر ما يعلمه

والطين كمادة للخلق يُذكر في القرآن مطلقا، إلا في آية واحدة حيث يُقيّد بزيادة صفة وهي آية الصافات التي تقول: «فاستفتهم أهم أشد خلقا أم من خلقنا إنا خلقناهم من طين لازب» (37: 11).[7] وفي آيتين أخريين يستخدم القرآن في وصف البداية الإنسانية كلمة مختلفة هي كلمة «صَلْصال»، وهكذا نقرأ في الحِجْر: «ولقد خلقنا الإنسان من صَلْصال من

الملائكة سلفا وهو أنه يعلم ما لا يعلمون من غير أن تنفي علمهم بما قالوه. ولقد كان من الطبيعي أن يحاول المفسرون البحث عن مصدر علمهم بما سيفعله الإنسان. وفي تحديد هذا المصدر تقدّم المصادر خبرين. ينسب الخبرُ الأول المصدرَ لله نفسه، وهكذا نقرأ عن ابن مسعود عن ناس من أصحاب محمد أن الملائكة سألوا الله عن ذلك الخليفة وما يكونه، فأجابهم: «يكون له ذُرّيةٌ يفسدون في الأرض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 1، ص 237). أما الخبر الثاني فمنسوب لابن عباس ويقول فيه: «أول من سكن الأرضَ الجنُّ فأفسدوا فيها وسفكوا فيها الدماء وقتل بعضهم بعضا ... » (المصدر السابق، ج 1، ص 236). وهكذا فإن ما أحدثه الجنُّ كان أساس استنتاج الملائكة واعتراضهم. ونلاحظ أيضا أن هذا الخبر من الممكن أن يستند على ما توحي به صياغة آية الذاريات التي مرّت بنا («وما خلقت الجِنَّ والإنْسَ إلا لِيَعْبُدُونِ» (51: 56)) من أن تقديم الجنّ على الإنس يعني أنهم خُلِقُوا قبلهم.

(7) ترد كلمة «لازب» مرة واحدة في القرآن وتعني، حسب اللغويين، اللَّزِج أو اللاصق. وبينما أن الطبري لا يذهب في تفسيرها أبعد من معناها اللغوي، إلا أن الزمخشري والرازي استشعرا بثاقب نظرهما ضرورة تبرير استخدامها ولماذا يكتسب الطين فجأة هذه الصفة المباينة والمنفردة. ولقد رأى الزمخشري في استخدام الكلمة تأكيد معنى «الضعف والرخاوة، لأن ما يصنع من الطين غير موصوف بالصلابة والقوة ... » (**الكشّاف**، ج 5، ص 203). أما الرازي فقد وضع الكلمة في إطار تفسير طبيعي فقال: « ... فثبت أن الأصل في الأغذية هو النبات، والنبات إنما يتولّد من امتزاج الأرض بالماء وهو الطين اللازب، وإذا كان الأمر كذلك فقد ظهر أن كل الخلق متولدون من الطين اللازب.» (**التفسير الكبير**، ج 26، ص 125). وعند النظر يمكن القول إننا في الحالتين بإزاء تعسّف تفسيري. إن اللزوبة لا تضيف خاصية ذات خطر للطين في حالة التفسيرين إذ أن الطين موصوف أصلا عند الزمخشري بعدم الصلابة أو القوة، كما أننا من الممكن أن نكتفي في حالة التفسير الطبيعي للرازي بالحديث عن الطين فحسب من غير اشتراط للزوبته. إن ما نرجّحه أن استخدام كلمة «لازب» في هذه الآية قد اقتضته الملاءمة السَّجْعية في شَذْرتها كما يتّضح من أواخر آياتها: « ... جانب * ... واصب * ... ثاقب * ... لازب» (الآيات 8 – 11).

حمإ مسنون» (15: 26) ونقرأ في الرحمن «خلق الإنسان من صَلْصال كالفخّار» (55: 14). ونلاحظ في آية الحِجْر أن مصدر هذا الصلصال كمادة خلق هو «الحمأ المسنون». أما في آية الرحمن فإن طبيعة الصلصال يتم تقريبها بتشبيهه بالفخّار.[8]

ولكن كيف لنا أن نعرف مادة الخلق الأولية بإزاء هذا التضارب: هل البداية تحديدا هي التراب أم الطين كطين أم الطين وقد اكتسب صفة اللزوبة أم الطين وقد أضحى صلصالا من حمأ مسنون أم الطين وقد أمسى كالفخّار — وكلها أوصاف وصور مختلفة لمادة الخلق؟[9] كان الرازي من الذين انتبهوا لهذه المشكلة وعمد للتوفيق بين آيات الخلق. وكانت نقطة البداية عنده هي تقرير أن «الجسم مُحْدَث»، وأنه وعلى ضوء ذلك فقد «وجب القطع بأن آدم ... وغيره من الأجسام يكون مخلوقا من عدم محض ... » وبعد استعراض الآيات في تضاربها قال: «والأقرب أنه تعالى خلقه أولا من تراب، ثم من طين، ثم من حمأ مسنون، ثم من صلصال كالفخّار، ولا شك أنه تعالى قادر على خلقه من أي جنس من الأجسام كان، بل هو قادر على خلقه ابتداء ... »[10] ومن الواضح أن الرازي يريد لحلّه أن يستند على فكرة القدرة اللامتناهية للإله على الخلق، فإن كان قادرا على الإيجاد من عدم فما بالك بالخلق من هذه المادة أو تلك. وحلّ المشكلة يكمن عنده في أنه خلق آدم من المواد الأربعة المذكورة وبالترتيب الذي يقترحه. وعلى ضوء ذلك نجد أنفسنا بإزاء واحدة من نتيجتين: أربعة أوادم أو آدم واحد مركّب من مواد أولية مختلفة ثم خلقه في مراحل مختلفة. إن ما يقترحه الرازي

(8) يقول صاحب **لسان العرب** تحت مادة «صلل» إن الصلصال هو «الطين اليابس الذي يَصِلّ من يُبْسه أي يُصوِّت»، ويضيف «هو صلصال ما لم تصبه النار، فإذا مسّته النار فهو فخّار». ويقول تحت مادة «حمأ» إن الحمأة هو «الطين الأسود المُنْتِن»، وتحت مادة «سنن» إن المسنون هو «المتغيّر المُنْتِن».

(9) مع وضوح هذا التضارب عند مقارنة الآيات إلا أن وطأته تصل ذروتها في مشهد المواجهة بين الإله وإبليس. ورغم أن المشهد هنا واحد لا يتكرر وأن الحوار فيه يجب بالتالي أن يكون نفس الحوار حتى عندما يتكرّر سرده، إلا أن هذا ليس ما نجده في القرآن. ففي الأعراف و (ص) نقرأ: « ... قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين» ((7: 12) و (38: 76) على التوالي)، أما في الحِجْر فنقرأ: «قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمإ مسنون» (15: 33). وما نلاحظه هنا أن جملة إبليس وإشارته لمادة خلق آدم في الأعراف و(ص) متطابقة، وهذا ما نتوقعه، أما في الحِجْر فنحن بإزاء المفارقة والتباين إذ أن جملته مختلفة والإشارة لمادةِ خلقٍ ذات صفة مختلفة.

(10) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 19، ص 183.

لا يحلّ المشكلة في تقديرنا. إن الأقرب في رأينا أن آيات الخلق تعكس النمط الذي كان سائدا في علاقة الخيال النبوي بالمادة القصصية، وهي علاقة ظلّت ذات طبيعة منفتحة إذ كان الخيال النبوي لا يفتأ يعود لهذه المادة ويخضعها لإعادة تأمل ونظر وإعادة صياغة، وخاصة وأن إنشاء القرآن كان إنشاءً لآيات وشَذَرات مستقلة في أوقات مختلفة وتحت ظروف متباينة. وعندما نشير لإعادة التأمل والنظر فإننا لا نستبعد بالطبع أثر سجالات محمد مع اليهود أو انفتاحه على أي مؤثرات مستجدّة. وكان الرازي موفّقا في ترتيبه لمادة الخلق إذ راعى الحركة من الأبسط للأعقد، وهو ترتيب ربما عكس حركة تطوّر الخيال النبوي في تأمله لمادة الخلق.

2

وقصة الخلق في القرآن لا تقف في واقع الأمر عند لحظة الخلق الأولى وإنما تتواصل وتمتدّ باعتبار الخلق عملية متجدّدة مستمرّة مع ميلاد كل مخلوق أو ما يمكن أن نسميه بالخلق التناسلي. وهذا الربط بين الخلق الأول والخلق التناسلي تعبّر عنه آية الكهف التي تقول: «قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نُطْفَة ثم سواك رجلا» (18: 37)، أو شَذْرة السجدة التي تقول: «الذي أحسن كلَّ شيء خَلَقَه وبدأ خَلْقَ الإنسان من طين * ثم جعل نَسْله من سُلالة من ماء مَهِين * ثم سوّاه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون» (32: 7 — 9). ومثلما أن القرآن يشير كما رأينا لمادة الخلق الأولية بألفاظ «تراب» أو «طين» أو «صلصال» فإنه يشير لمادة الخلق التناسلي بألفاظ «ماء» أو «نُطْفَة» أو «مَنِيّ» أو «عَلَقَة».[11] وإذا قبلنا أن الشَّذْرة الافتتاحية لسورة العلق هي أول ما جاء من القرآن فإن لفظة «عَلَق» في آية «خَلَقَ الإنسان من عَلَق» (96: 2) تصبح أول ما يرد ذكره من هذه الألفاظ،[12] رغم أن البداية في واقع الأمر

(11) ألفاظ «ماء» و«نطفة» و«منيّ» كلها بمعنى ماء الرجل. ويقول صاحب **لسان العرب** تحت مادة «نطف» إن النطفة تحمل معنى القِلّة، وإن المَنيّ سُمّي به لقِلّته. وعن معنى «علقة» يقول تحت مادة «علق» إن العَلَق هو «الدم، ما كان، وقيل: هو الدم الجامد الغليظ، وقيل: الجامد قبل أن ييبس، وقيل: هو ما اشتدت حمرته، والقطعة منه عَلَقة.»

(12) ترد هذه اللفظة مرة واحدة في القرآن ثم ترد بعد ذلك بلفظة «عَلَقَة». وفي شرح اختيار لفظة «علق» في الآية يقول الطبري: «وقال: من علق، والمراد به علقة، لأنه ذهب إلى الجمع ... وإنما قال: من علق والإنسان في لفظ واحد، لأنه في معنى جمع، وإن كان في لفظ واحد، فلذلك قيل: من علق.» (**تفسير الطبري**، ج 12، ص 645). وهكذا وحسب

ليست العلق وإنما الماء الذي تذكره شَذْرة السجدة أعلاه.

والخلق التناسلي يشبه الخلق الأول في أنه خَلْق من مادة. ولقد أشرنا لآية الكهف أعلاه التي تربط البداية الترابية الأولى بالخلق التناسلي في عبارة «أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نُطْفَة»، وهو ربط تؤكّد عليه عدة آيات.[13] إلا أن ثمة شَذْرة واحدة في القرآن نجد فيها ما يمكن أن يعبّر عن فكرة الانقطاع بدلا من الاستمرارية. تقول آيتا سورة الإنسان 76: 1 – 2: «هل أتى على الإنسان حِينٌ من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ❊ إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا». ولقد اتفق المفسرون أن لفظة «هل» ههنا ليست استفهامية وإنما بمعنى «قد». إلا أنهم اختلفوا في مدلول لفظة «الإنسان» من حيث التخصيص والتعميم. وهكذا فإن البعض مثل قتادة خصّصها وقال إن المقصود بها هو آدم.[14] إلا أن الزمخشري مثلا عمّمها وقال إن مقصودها هو «جنس بني آدم، بدليل قوله ‹إنّا خلقنا الإنسان من نطفة›»،[15] وبذا تتّحد الإشارة للإنسان في الموضعين مما يجعل الصياغة متّسقة. وكان ضعف تفسير الذين خصّصوا واضحا عندما أتوا لعبارة «حِينٌ من الدهر» إذ لجأوا لعنصر الخيال ووجدوا أنفسهم يخوضون في مدّة الحين الذي مكثته طينة آدم

منطق الطبري فإن الآية تستخدم لفظة «علق» على الجمع لأن الإنسان في معنى الجمع، وهو منطق سايره فيه الزمخشري والرازي. إلا أن عدم اتّساق هذا المنطق يتبين لنا عندما نقرأ مثلا آيات القيامة التي تقول: «أيحسب الإنسان أن يترك سُدًى ❊ ألم يك نُطْفَة من مَني يُمْنَى ❊ ثم كان عَلَقَة فَخَلَق فسوَّى» (75: 36 – 38). فاستخدام لفظة «الإنسان» هنا في معنى الجمع، إلا أن ذلك لم يمنع من استخدام لفظة «عَلَقَة» بصيغتها المفردة. إن ما يفسّر اختيار لفظة «علق» في تقديرنا هو اعتبار استقامة النظم السجعي بين هذه الآية والآية السابقة لها والتي تقول: «اقرأ باسم ربك الذي خلق».

(13) آيات النطفة في القرآن تنقسم لقسمين: آيات ترد فيها النطفة مستقلة، وآيات ترد فيها النطفة بعد مادة الخلق الأولى. وفي القسم الأول نجد خمس آيات هي: 16: 4 (النحل)، و 36: 77 (يس)، و 53: 46 (النجم)، و 76: 2 (الإنسان)، و 80: 19 (عَبَسَ). وفي القسم الثاني نجد آية واحدة تأتي فيها النطفة بعد الطين وهي 23: 12 (المؤمنون)، وأربع آيات تأتي فيها بعد التراب وهي 18: 37 (الكهف)، و 22: 5 (الحج)، و 35: 11 (فاطر)، و 40: 67 (غافر).

(14) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 353.

(15) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 6، ص 274.

مصوّرة من قبل أن تُنفخ فيها الروح.[16] وإذا قبلنا أن الآية الأولى تعطينا جملة إثباتية وأن لفظة الإنسان فيها عامة فإننا بإزاء صياغة تختلف عن صياغات آيات النطفة الأخرى التي يأتي فيها ذكر النطفة كامتداد لبداية ترابية أو طينية، وهذا الاختلاف هو ما أشرنا له أعلاه بالانقطاع. إن هذه الآية من الممكن أن تُقرأ باعتبارها وصفا لحالة اللاشيئية أو العدم قبل التقاء الذكر والأنثي. إلا أن مثل هذه القراءة تستوجب التخصيص بمعنى أن الإشارة هنا ليست للإنسان النوع وإنما للإنسان الفرد والذي هو من يتّجه الخطاب القرآني له وهو مناط التكليف وموضوع الحساب.

والخلق التناسلي للإنسان يتميّز بخاصية تصفها آية نوح التي تقول: «وقد خلقكم أطوارا» (71: 14). وهذه الأطوار يصفها القرآن على مستويين: مستوى داخلي ومستوى خارجي. وهكذا وعلى المستوى الداخلي نقرأ عن الأطوار التي يمرّ بها الجنين في رَحِم أمه وهو يتخلّق. ففي آل عِمران مثلا نقرأ الآية التي تقول: «هو الذي يصوِّركم في الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم» (3: 6)، وهي كما نرى آية تدمج كل أطوار الخلق ومراحله في كلمة «يصوِّركم». وعن أطوار الخلق نقرأ آية في غاية الغموض وهي آية الزُّمَر التي تقول: «يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقا من بعد خلق في ظلمات ثلاث» (39: 6).[17] إلا أن القرآن يقدّم لنا آيات ذات تفصيل واضح. وهكذا نقرأ في تفصيل الأطوار مثلا في المؤمنون: «ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مُضْغَة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا

---

(16) ذهب البعض أن آدم مكث طينة مصوّرة بلا روح أربعين عاما. (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 353). وفي مقابل ذلك رُوي عن ابن عباس أنه «بقي طينا أربعين سنة وأربعين من صلصال وأربعين من حمأ مسنون، فتمّ خلقه بعد مائة وعشرين سنة ... » (الرازي، **التفسير الكبير**، ج 30، ص 235). وما نلاحظه في عدد السنين في رواية ابن عباس أنها من المحتمل أن تكون صدى لعدد السنين التي يعطيها الربّ للإنسان كحدّ أقصى لعمره في سفر التكوين عندما يقول: «لا يَدِين روحي في الإنسان إلى الأبد، لزيغانه، هو بشرٌ. وتكون أيامه مائة وعشرين سنة.» (6: 3). إلا أن البعض عارضوا أي تحديد زمني وقالوا «لا حدّ للحين في هذا الموضع ... » الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 354.

(17) يروي الطبري عن كبار التابعين قولهم إن المقصود بالظلمات الثلاثة هو البطن والرَّحِم والمشيمة. (**تفسير الطبري**، ج 10، ص 615 – 616). ويقول الزمخشري إن البعض ذهبوا أنها ظلمة صلب الرجل وظلمة الرَّحِم وظلمة البطن. (**الكشّاف**، ج 5، ص 290). ويروي القرطبي عن ابن جبير قوله إنها ظلمة المشيمة وظلمة الرَّحِم وظلمة الليل. **تفسير القرطبي**، ج 18، ص 250.

العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين» (23: 14).[18] وإن كانت آية المؤمنون هذه تعدّد كلّ الأطوار قبل أن تصل للإنسان كخلق مكتمل فإن آيات أخرى تتّبع نهجا مختلفا فتُسْقِط تعداد الأطوار المختلفة قافزةً من طور أولي للإنسان وقد اكتمل. وهكذا نقرأ في الفرقان: «وهو الذي خلق من الماء بشرا ... » (25: 54)، ونقرأ في النحل: «خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين» (16: 4)، ونقرأ في العلق: «خلق الإنسان من علق» (96: 2). وفي القيامة يقفز الإنسان المكتمل بعد ذكر طورين: «ألم يك نطفة من مني يمنى * ثم كان علقة فخلق فسوى» (75: 37 – 38). وفي كل هذا نلمس حرية الخيال النبوي في استخدامه لعناصر هذه الأطوار إذ يصبح كل عنصر منها سواء كان متقدّما أو متأخرا هو النقطة التي تنجمع وتندغم فيها كل العناصر.

وعلى المستوى الخارجي يتحدّث القرآن عن الأطوار المألوفة لنمو الإنسان بعد ولادته. وهكذا نقرأ في غافر: « ... ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أَشُدَّكُم ثم لتكونوا شيوخا ومنكم من يُتَوَفَّى من قبل ولتبلغوا أجلا مسمى ولعلكم تَعْقِلون» (40: 67)، ونقرأ في نفس المعنى في الحجّ: « ... ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أَشُدَّكُم ومنكم من يُتَوَفَّ ومنكم من يُرَدُّ إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا ... » (22: 5). ونرى في الآيتين الأطوار الثلاثة للطفولة ثم اكتمال النُّضج والرُّشْد ثم الهَرَم.[19] وهكذا وبهذه الصورة تكتمل مسيرة حياة الإنسان منذ تقلّبه جنينا في الرَّحِم إلى بلوغه نهايتها.

3

قلنا في الفصل الرابع إن سفر التكوين يقدّم لنا رؤيتين مختلفتين عن قصة بداية الإنسان: رؤية الخلق المتزامن للذكر والأنثى ورؤية الخلق المتأخر للأنثى. وعند المقارنة نجد أن القرآن يقدّم لنا مخططا موازيا. ففي كل الآيات التي تتحدث عن الخلق من المادة الأولية فإن الحديث هو عن خلق الإنسان، بلا تمييز بين الذكر والإنثى. إلا أن هناك مجموعة من الآيات تستبدل الحديث عن المادة الأولية بالحديث عن «النفس الواحدة» وهي آيات ذات مركزية ذكورية، ونعني بها الآيات: 4: 1 (النساء)، و 6: 98 (الأنعام)، و 7: 189 (الأعراف)، و 30: 21 (الروم)، و 39: 6 (الزُّمَر). وهكذا تقول آية النساء مثلا: «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي

---

(18) يقول صاحب **لسان العرب** تحت مادة «مضغ» إن المُضْغَة هي القطعة من اللحم قدر ما يُمضغ.

(19) نلاحظ أن صياغة «لتكونوا شيوخا» في غافر والتي تشي بذكورية قد أُستبدلت في الحجّ بصياغة شاملة: «ومنكم من يُرَدُّ إلى أرذل العمر»، مما يجعلنا نرجّح أن آية غافر سابقة لآية الحج.

خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء» (4: 1)، وهي آية ربطها المفسرون بالخيط التوراتي وقرأوها على ضوء قصة خلق حواء من ضلع آدم.[20] إلا أن آية الأنعام احتملت عند البعض قراءة ربما تُخرجها من منطقة المركزية الذكورية. تقول الآية: «وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقرٌّ ومُسْتَوْدَعٌ قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون». ونلاحظ غياب ذكر كلمة الزوج واستبدالها بعبارة «مستقرٌّ ومُسْتَوْدَعٌ»، وهي عبارة رأى فيها البعض إشارة لعنصرَي الذكورة والأنوثة إذ ذهبوا أن المستودع هو ما كان في أصلاب الرجال وأن المستقرّ هو ما كان في بطون النساء.[21] ومثل هذه القراءة للآية تفتحها على صورة أقرب لصورة الخلق المتزامن. إلا أن ثقل الدليل يشير إلى أن آيات «النفس الواحدة» هي آيات ذات مركزية ذكورية لأن الاستخدام القرآني للفظة «نفس» هو في معنى الفرد مثلما نجد في آية آل عِمران التي تقول: «كل نفس ذائقة الموت» (3: 185) التي تشير لمصير كل فرد بشري، أو آية القَصَص التي تقول: «قال رب إني قتلت منهم نفسا» (28: 33) التي تشير لفرد بعينه.

وبالإضافة لهذا المعنى الأساسي والغالب للفظة النفس فإن القرآن يستخدم اللفظة في مواضع أخرى بالمعنى الذي يشير لدواخل الإنسان. ومن جنس هذا الاستخدام آية سورة (ق) التي تقول: «ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» (50: 16)، بمعنى العلم بالصوت الداخلي لنفس الإنسان وخواطره وسريرته. والنفس الإنسانية منقسمة انقساما يعود للحظة الخلق الأولى وهو ما تصفه آية الشمس التي تقول: «ونفس وما سواها * فألهمها فجورها وتقواها» (91: 7 – 8). وهكذا فنحن بإزاء نفسين هما: النفس الفاجرة والنفس التَّقِيّة. وتحت النفس الفاجرة تأتي النفس الأمّارة التي تصفها آية يوسف التي تقول: «إن النفس لأمّارة بالسوء» (12: 53). أما النفس التَّقِيّة فتأخذنا للدائرة التي تصفها آيتا الفجر اللتان تقولان: «يا أيتها النفس المطمئنة * ارجعي إلى ربك راضِيَة مَرْضِيَّة» (89: 27 – 28). وهكذا فإن النفس التَّقِيّة تدخل تحتها النفس المطمئنة والنفس المطمئنة بدورها تدخل تحتها النفس الراضِيَة وهذه الأخيرة بدورها تدخل تحت النفس المَرْضِيَّة. وهذا الصراع المستعرّ بين النفس الفاجرة والنفس التَّقِيّة

(20) يقول السُّدِّي مثلا: «أُسكن آدمُ الجنّة، فكان يمشي فيها وَحِشا ليس له زوج يسكن إليها فنام نومة، فاستيقظ فإذا عند رأسه امرأة قاعدة خلقها الله من ضلعه، فسألها ما أنتِ؟ قالت: امرأة، قال: ولم خلقت؟ قالت: لتسكن إليَّ.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 3، ص 566). وهكذا نرى فيما يقوله هنا مزجا لما يرد في سفر التكوين بما يرد في آية الروم التي تقول: «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها» (30: 21).

(21) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 5، ص 282 – 283.

تتوسطه النفس اللَّوَّامة التي يرد ذكرها في سورة القيامة: «لا أقسم بيوم القيامة ❋ ولا أقسم بالنفس اللَّوَّامة» (75: 1 – 2).[22]

وهذه النفس تنعكس بتبدّيات وخصائص مختلفة في سلوك الإنسان وبذا تمثّل جزءا لا يتجزأ من سمات سيرته الخلاصية. دعنا ننظر لبعض هذه الخصائص. ترد الإشارة في القرآن مرتين لخلق الإنسان من «ماء مَهِين»، بمعنى من نطفة ضعيفة.[23] وهذا الضعف الأصيل في تكوين الإنسان المادي يمتدّ ليصبح خاصية من الخواص التي تُعرِّفه، وهكذ نقرأ في النساء: «يريد الله أن يخفف عنكم وخُلِق الإنسان ضعيفا» (4: 28). وعن هذا الضعف يقدّم لنا القرآن صورا عديدة منها صورة آية الإسراء: «وإذا مسَّكم الضُّرُّ في البحر ضلّ من تدعون إلا إياه فلما نجّاكم إلى البر أعرضتم وكان الإنسان كفورا» (17: 67). وهكذا فمن طبيعة هذا الإنسان الضعيف أنه «يؤوس قنوط» (41: 49، فُصِّلت) ولكنه في نفس الوقت نزّاع لأن يكفر بمعنى ألا يشكر. وعلاوة على ذمّ الإنسان على كونه «كفورا» و«كافرا» و«كنودا» فإن القرآن يضيف لهذا الذّم صفات أخرى مثل «ظلوم» و«جهول» و«عجول» و«هلوع» و«جزوع» و«منوع» و«قتور». وفي العلق تُوصف تلك الحالة للإنسان عندما «يطغى» ويرى نفسه «مستغنيا» عن الله: «كلا إن الإنسان ليطغى ❋ أن رآه استغنى» (96: 6 – 7)، وهي حالة تؤدي لتبكيتٍ وذمٍّ تعبّر عنه آية فاطر التي تقول: «يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد» (35: 15).

قلنا أعلاه إن النفس الإنسانية منقسمة انقساما يعود للحظة الخلق الأولى عندما أُلهمت «فجورها» و«تقواها». وهذا الانقسام هو ما جعل إغواء الشيطان لآدم وحواء واستمرار إغوائه للبشر ممكنا. وهكذا فإن ما يصنع القصة الخلاصية هو هذا الانقسام والاصطراع

(22) في معنى اللَّوَّامة نجد عدة اتجاهات تفسيرية. قال قتادة إنها تعني الفاجرة، وقال ابن عباس إنها تعني المذمومة. أما سعيد بن جبير وعكرمة فقد قالا إنها النفس التي تلوم على الخير والشر، بينما ذهب قتادة أنها تعني النفس التي تندم على ما فات وتلوم عليه. (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 327). وهذه التفاسير تعطينا ثلاثة اتجاهات للنظر لهذه النفس: اتجاها سلبيا يذمّها ويراها فاجرة، واتجاها إيجابيا يراها دافعة للندم على ما بدر من تقصير وشرّ، واتجاها يقف بينهما. وبالنسبة للذين وقفوا موقفا سلب هذه النفس من خيرها فإنهم واجهوا مشكلة لماذا يُقسم الإله بها؟ وهي مشكلة يُنسب في حلّها للحسن البصري القولُ المغالِط إن الله «أقسم بيوم القيامة، ولم يقسم بالنفس اللَّوَّامة.» نفسه، ج 12، ص 326.

(23) الآية 32: 8 (السجدة) والآية 77: 20 (المرسلات). يقول صاحب **لسان العرب** تحت مادة «مهن» في معنى الماء المهين إنه الماء القليل الضعيف.

داخل كل نفس بشرية. دعنا ننظر الآن لهذه القصة الخلاصية التي هي في واقع الأمر لبّ القرآن ومحوره وما يسبغ عليه معناه.

مثلما يحكي لنا القرآن عن لحظة البداية الأولى الحاسمة عندما يعلن الإله أنه جاعل في الأرض خليفة فإنه يحكي لنا عن لحظتين أخريين حاسمتين في القصة الخلاصية هما لحظتا الميثاقين اللذين يدخل فيهما الإنسان. الميثاق الأول ذو سياق يشمل الإله والكون والإنسان وتحكي عنه آية الأحزاب التي تقول: «إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا» (33: 72). أما الميثاق الثاني فذو سياق يشمل الإله والإنسان وتحكي عنه آيتا الأعراف اللتان تقولان: «وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين * أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون» (7: 172 – 173).

وبالنسبة للميثاق الأول كان من الطبيعي أن يطرح المفسرون السؤال عن «الأمانة» التي عرضها الإله على السموات والأرض والجبال وما تعنيه. وقد ذهب البعض أنها طاعة الله وفرائضه، بينما حملها آخرون محملا حرفيا فقالوا إنها أمانات الناس. وقد لجأ المفسرون للخيال وهم يستعرضون ما دار في لحظة العرض هذه على السموات والأرض والجبال وعلى الإنسان. وهكذا يقول ابن زيد: «إن الله عرض عليهن الأمانة أن يفترض عليهنّ الدِّين، ويجعل لهنّ ثوابا وعقابا، ويستأمنهنّ على الدَّيْن، فقلن: لا، نحن مسخّرات لأمرك، لا نريد ثوابا ولا عقابا ... »[24] وبالنسبة للإنسان نقرأ في قول منسوب لابن عباس أن الأمانة «عُرِضت على آدم، فقال: خذها بما فيها، فإن أطعت غفرت لك، وإن عصيت عذبتك، قال: قد قبلت ... »[25] ولقد عارض الزمخشري النزعة التفسيرية السائدة التي رأت أن المراد بالسموات والأرض والجبال أعيانها إذ لمس استحالة الأمر ولامعقوليته، وقال إن عرض الأمانة على الجمادات وإباءها وإشفاقها مجاز.[26] وبذا يؤكّد أن ما تقوله الآية عن العرض

---

(24) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 340.

(25) المصدر السابق، ج 10، ص 339. في هذه المرويات تُخصّص لفظة الإنسان لتصبح آدم. نلاحظ في قول ابن عباس هنا أن عمومية عبارة «خذها بما فيها» قُصد بها على الأرجح التوفيق بين الآراء المختلفة عما يُقصد بالأمانة.

(26) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 5، ص 102. وبالمقارنة لا يثير الرازي في نقاشه لهذه الآية مسألة تكليف الجماد إلا أنه ينتبه لعدم معقولية الفكرة في معرِض تفسيره لآية البقرة: «بديع السماوات والأرض وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون» (2: 117) ويقرر أن: « ... تكليف الجماد عبث

على الجهاد هو أمر مُفترَض وليس بمتحقّق ويقول: «والمفروضات تُتخيّل في الذهن كما للمحققات: مثّلت حال التكليف في صعوبته وثقل محمله بحاله المفروضة لو عُرضت على السموات والأرض والجبال لأبين أن يحملنها وأشفقن منها.»(27) ومن الطبيعي أن ينتبه الزمخشري بنزعته العقلية للطبيعة الخيالية (أو المجازية أو المفروضة بتعبيره) للحدث والمشهد، إلا أن ما يجب تقريره أن القرآن يقدّم هذا المشهد كحدث «تاريخي» متحقّق وأنه من أحداث القصة الخلاصية مثله في ذلك مثل مشهد وحدث الخلق والعصيان. ورغم أن خاتمة الآية تُثبت حكما سلبيا وإدانيا للإنسان بأنه ظلوم وجهول إلا أن حَمْل الإنسان وحده للأمانة من دون سائر مخلوقات الإله هو ما يضعه في قلب القصة الخلاصية وما يجعله موضوع هذه القصة وغايتها والمخاطَب بالقرآن.

وعندما نأتي للميثاق الثاني أو ما عُرف بميثاق الذَّر فإن أوجز صورة تفسيرية له هي ما نجده في قول عطاء: «أخرجهم من ظهر آدم حتى أخذ عليهم الميثاق، ثم ردّهم في صلبه.»(28) أما ابن عباس فيقدّم لنا صورة أكثر تفصيلا في قوله: «إن الله خلق آدم ... ثم أخرج ذريته من صلبه مثل الذّر، فقال لهم: من ربّكم؟ قالوا: الله ربُّنا! ثم أعادهم في صلبه، حتى يولد كل من أخذ ميثاقه لا يزاد فيهم ولا ينقص منهم إلى أن تقوم الساعة.»(29) إلا أن هذه الصورة وعلى استنادها إلى ما تصوّره الآية رفضها البعض. وهكذا حمل الزمخشري الأمرَ محمل التمثيل والتخييل، وقال: «ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم ... فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقرّرهم وقال لهم: ألست بربكم ... »(30) أما الطبرسي فقد رفض هو الآخر صورة استخراج الذرية من صلب آدم وقدّم حجته العقلية لنقضها قائلا: « ... فإن هذه الذرية ... لا يخلو إما أن جعلهم الله عقلاء، أو لم يجعلهم كذلك، فإن لم يجعلهم عقلاء، فلا يصحّ أن يعرفوا التوحيد، وأن يفهموا خطاب الله تعالى، وإن جعلهم عقلاء وأخذ عليهم الميثاق، فيجب أن يتذكّروا ذلك ولا ينسوه، لأن أخذ الميثاق لا يكون حجة على المأخوذ عليه، إلا أن يكون ذاكرا له، فيجب أن نذكر نحن الميثاق، ولأنه لا يجوز أن ينسى الجمع الكثير والجمُّ الغفير

لا يليق بالحكيم.» **التفسير الكبير**، ج 4، ص 30.

(27) المصدر السابق، ج 5، ص 103.

(28) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 6، ص 115.

(29) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 6، ص 113.

(30) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 2، ص 529 – 530.

من العقلاء شيئا، كانوا عرفوه وميّزوه حتى لا يذكره واحد منهم وإن طال العهد ... »[31] وقد ردّ الرازي على هذا الاعتراض منطلقا من التمييز بين زمنين للتجرِبة: زمن متطاول وزمن لحظوي. وفي تبيين ذلك يقول: «أما أخذ هذا الميثاق إنما حصل في أسرع زمان، وأقل وقت فلا يبعد حصول النسيان فيه، والفرق الظاهر حاكم بصحة هذا الفرق، لأن الإنسان إذا بقي على العمل الواحد سنين كثيرة يمتنع أن ينساه، أما إذا مارس العمل الواحد لحظة واحدة فقد ينساه ... »[32] والرازي في ردّه هذا لم يكن موفقا، إذ أن نقطته تؤكّد في نهاية الأمر أن الإنسان قد نسي لحظة الميثاق تلك، وهذا يثير مشكلة في وجه منطق الآية التي تؤكّد على شهادته على نفسه وأنه لا يستطيع الدفع بأنه كان غافلا أو ناسيا.

إن ميثاق الأمانة، كما مرّ بنا، ميثاق له بعد كوني بينما أن ميثاق الذّر ذو بعد إنساني صرف. ويقدّم لنا القرآن تحت هذين الميثاقين ثلاثة أنواع أخرى من المواثيق: ميثاق بين الإله وفئة خاصة هي الأنبياء، وميثاق ذي حركة هابطة من الإله عبر الأنبياء لأمم الأنبياء، وميثاق ذي حركة صاعدة من أمم الأنبياء للإله. وعن الميثاق الأول نقرأ مثلا في الأحزاب: «وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ابن مريم وأخذنا منهم ميثاقا غليظا» (33: 7). أما عن الميثاق الثاني ذي الحركة الهابطة فإن القرآن يحكي لنا مثلا في البقرة ما تحكيه التوراة عن تلك اللحظة الدرامية للتجلي الإلهي في جبل سيناء وإعطاء العهد لبني إسرائيل: «وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون» (2: 63). وبصدد الميثاق الثالث ذي الحركة الصاعدة نقرأ مثلا في الحديد: «وما لكم لا تؤمنون بالله والرسول يدعوكم لتؤمنوا بربكم وقد أخذ ميثاقكم إن كنتم مؤمنين» (57: 8).

ولكن إن كان هناك ميثاق ذَّر بين الإله وكلّ فرد من ذرية آدم فما الذي يسوّغ وجود هذه المواثيق الأخرى؟ عندما نفحص عناصر هذه المواثيق وهي الإله والأنبياء والأمم فإننا نلاحظ أن عنصر الأنبياء هو ما يتوسطها لأن علاقة الإله بالأمم ليست مباشرة. وهكذا فإن هذه المواثيق ترتبط بمؤسسة النبوة ووظيفتها حيث لا يصل صوت الإله إلا عبر الأنبياء.

4

والقصة الخلاصية التي يقدّمها لنا القرآن تستند على الميراث التوراتي ولا تفترق عنه افتراقا ملموسا إلا في اعترافها بنبوة عيسى ثم تفترق بعد ذلك عن الميراثين التوراتي والإنجيلي في

---

(31) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 4، ص 289.

(32) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 15، ص 54.

تأكيدها على نبوة محمد (وأنبياء عرب آخرين). وهذا الموقف القرآني تلخّصه آية الأحزاب التي اقتبسناها أعلاه عن ميثاق النبيين حيث أن نوحا وإبراهيم وموسى ينتمون للميراث التوراتي بينما أن عيسى هو عمود الميراث الإنجيلي. وبإضافة محمد فإن هؤلاء الخمسة يمثلون اللحظات العليا في القصة الخلاصية حسب الرؤية القرآنية. ولأن القرآن يقرّر تراتبية بين الأنبياء كما نقرأ في آية الإسراء مثلا التي تقول: «ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض» (17: 55)، فمن الطبيعي أن تقدّم لنا رؤيته تراتبية تجعل القصة الخلاصية تنقسم للحظات عليا ولحظات كبرى ولحظات صغرى. وبالإضافة للّحظات العليا التي يمثلها أنبياء الميثاق فهناك أنبياء مثّلت نبواتهم لحظات كبرى في القصة الخلاصية استدعت تدخّل الإله المباشر بالهلاك وهي لحظات يمثلها نبي توراتي هو لوط وأربع نبوات عربية يمثلها هُود وصالح وشُعَيب علاوة على نبوة سبأ.[33] أما اللحظات الصغرى فيمثّلها أنبياء

---

(33) عن نبوة سبأ نقرأ: «لقد كان لسبإٍ في مسكنهم آيةٌ جنتان عن يمين وشمال كُلُوا من رزق ربكم واشكروا له بلدةٌ طيبةٌ ورب غفور * فأعْرَضُوا فأرسلنا عليهم سَيْل العَرِم وبدّلناهم بجنتيهم جنتين ذواتى أُكُلٍ خَمْطٍ وأَثْلٍ وشيءٍ من سِدْر قليل * ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازي إلا الكفور * وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قُرَىً ظاهرةً وقَدَّرْنَا فيها السير سيروا فيها ليالي وأياما آمنين * فقالوا ربنا باعد بين أسفارنا وظلموا أنفسهم فجعلناهم أحاديثَ ومَزَّقْناهم كلَّ مُمَزَّقٍ إن في ذلك لآيات لكل صبّار شكور * ولقد صدق عليهم إبليسُ ظَنَّه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين * وما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة ممن هو منها في شك وربك على كل شيء حفيظ» (34: 15 – 21، سبأ). ومن الواضح أن القصة القرآنية تستمدّ من ذاكرة حدث خراب سدّ مأرب في اليمن والهجرات التي أعقبتها. (عن مأرب وقصة خراب سدّها حسب المصادر العربية القديمة انظر ياقوت، **معجم البلدان**، ج 5، ص 34 – 38). والقصة القرآنية تحوي ضمنيا عنصر الرسالة الذي تعبّر عنه جملة: «كُلُوا من رزق ربكم واشكروا له بلدةٌ طيبةٌ ورب غفور» وتحوي عنصر العذاب. ولكن ماذا عن عنصر الرسول؟ إن الفعل «فأعْرَضُوا» يحمل ضمنيا عنصر الرسول والرسالة، إلا أن القصة لا تشير لرسول بعينه. ولقد عالج الخيال الإسلامي غياب هذا العنصر فنقرأ مثلا قول وهب بن منبه: «لقد بعث الله إلى سبأ ثلاثة عشر نبيا، فكذّبوهم.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 361). وإعراض السبأيين أو عصيانهم يؤدّي للنتيجة المتوقعة وهي عقابهم بإرسال السيل وتبديل جنتيهم. إلا أن القصة لا تلبث أن تقدّم لنا خيطا جديدا لتنقلنا لسياق مختلف وتحكي لنا عن رحلات السبأيين، ثم تفاجئنا بتطور لا ندري سببه وهو طلب السبأيين بأن يباعد اللهُ بين أسفارهم، وهو طلب يدينه القرآن بأنه «ظلم» لأنفسهم ويثير غضب الإله الذي

صغار بعضهم ينتمي للمجال التوراتي مثل أليسع ويونس، وبعضهم ينتمي لمجال لا نستطيع تحديده لأن القرآن يذكرهم من غير أن يسميهم كما هو الحال فيما نقرأه مثلا في يس: «واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون * إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث فقالوا إنا إليكم مرسلون» (36: 13 – 14)، وبعضهم ينتمي لمجال خارج الذاكرة القرآنية تماما وإن كان صداهم يرتدّ مثلا في آية غافر التي تقول: «ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك» (40: 78).[34]

يقرّر أن يمزّقهم كلّ ممزَّق. وهكذا وعلى ضوء رد فعل الإله هذا كان لابد للمفسرين من البحث عن تبرير لفعله، فنقرأ مثلا قول ابن عباس: «فإنهم بطِروا عيشهم وقالوا لو كان جَنَى جنَّاتنا أبعد مما هي كان أجدر أن نشتهيه، فمُزِّقوا بين الشأم وسبأ، وبُدِّلوا بجنتيهم جنتين ذواتي أُكُلٍ خَمْطٍ، وشيءٍ من سِدْر قليل.» (المصدر السابق، ج 10، ص 368). وهو تبرير نلمس في الحال أنه بعيد لأنه ليس ثمة دليل في القصة على أي علاقة بين طلب السبأيين الغريب والبَطَر. ومن باب التبرير البعيد أيضا ما ذهب إليه الرازي الذي قال: «ويحتمل أن يكون ذلك لفساد اعتقادهم وشدة اعتمادهم على أن ذلك لا يُقْدَر كما يقول القائل لغيره: اضربني، إشارة إلى أنه لا يَقْدِر عليه.» (**التفسير الكبير**، ج 25، ص 253). والقرآن يذكر شخصا آخر من العرب غامضا ومُخْتَلَفا عليه هو تُبَّع في آية الدخان التي تقول: «أهم خيرٌ أم قومُ تُبَّعٍ والذين من قبلهم أهلكناهم إنهم كانوا مجرمين» (44: 37)، وآية (ق) التي تقول: «وأصحابُ الأيكة وقومُ تُبَّعٍ كلٌّ كذَّب الرسل فحَقَّ وعيدِ» (50: 14). وما نجده في مادة الحديث عن تُبَّع لا يحسم هُويته إذ نقرأ في حديث يرويه أبو هريرة أن محمدا قال: «ما أدري أتُبَّعٌ لعينٌ هو أم لا ... » (أبو داود، **سنن أبي داود**، ج 7، ص 64 – 65). وفي مقابل ذلك نقرأ حديثا آخر يرويه سهل بن سعيد أنه سمع محمدا يقول: «لا تَسُبُّوا تُبَّعا، فإنه قد كان أسلم.» (ابن حنبل، **المسند**، ج 37، ص 519). ومن الواضح أن الحديث، بصرف النظر عن صحته، كان رد فعل ضد تقليد يسبّ تُبَّعا. إلا أننا نعثر على قول لابن عباس يرفع تُبَّعا للمقام الأعلى ويقول إنه كان نبيا. (الزمخشري، **الكشّاف**، ج 5، ص 475). ولا شك أن قول ابن عباس هذا ينسجم مع ما يوحي به سياق الآيتين اللتين تذكرانه.

(34) تقدّم لنا سورة (ق) شذرة تحوي ما رأى فيه المفسرون مجموع عناصر الذاكرة القرآنية للقصة الخلاصية، حيث نقرأ: «كذبت قبلهم قوم نوح وأصحاب الرس وثمود * وعاد وفرعون وإخوان لوط * وأصحاب الأيكة وقوم تُبَّع كل كذب الرسل فحق وعيدِ» (50: 12 – 14).

دعنا ننظر للقصة الخلاصية ونفحصها عن قرب من خلال اللحظات العليا التي يمثّلها كل من نوح وإبراهيم وصالح وموسى وعيسى ومحمد.

5

تمثّل قصة نوح والطُّوفان في سِفْر التكوين (الأصحاحات 5 – 9) اللحظة العليا التي تتلو خلق آدم وحواء وإخراجهما من الجنّة. وأهمية اللحظة العليا التي يمثلها نوح تكمن في أنها لحظة ابتداء جديد تطوي صفحة آدم لتبدأ صفحة جديدة تستمرّ إلى نهاية العالم. وعناصر القصة التوراتية هي:

– ذكر مواليد آدم إلى ميلاد نوح؛

– توالد البشر وانتشار شرّهم مما يجعل الإله يندم ويقول: «أمحو عن وجه الأرض الإنسانَ الذي خلقتُه... » (6: 7). إلا أن قرار الإله هذا لا يشمَل نوحا الذي كان راضيا عنه؛

– يقرّر الإله أن يغمر الأرض بطُوفان ليموت كلُّ ما فيها ويأمر نوحا ببناء فُلْك وأن يأخذ فيه أسرته وزوجين من كلّ حيّ من الحيوانات؛

– يفتح الإله طاقات السماء لتمطر أربعين يوما ويمحو «كلّ قائم كان على وجه الأرض ... » (7: 23)، ويأمر نوحا بالخروج ومعه كلّ الحيوانات بعد أن تَجِفّ الأرض. ويبني نوح مذبحا للإله الذي يتنسّم رائحة الذبائح برضى ويقول في نفسه: «لا أعود ألعن الأرض أيضا من أجل الإنسان، لأن تصوّر قلب الإنسان شرِّير منذ حداثته، ولا أعود أيضا أميت كلّ حيّ كما فعلت» (8: 21)؛

– يقطع الإله عهدا مع نوح وذريته بأن «لا ينقرض كل جسد أيضا بمياه الطُّوفان، ولا يكون أيضا طُوفان ليُخرِب الأرض» (9: 11). وكعلامة على هذا العهد يضع الإله قوسه في السحاب؛

– يغرس نوح كَرْما ويصنع خمرا ويسكر ويرقد عاريا في خيمته. وعندما يراه ابنه حام، أبو الكنعانيين، يخبر أخويه سام ويَافَث اللذين يغطيانه. وعندما يعلم نوح بالأمر يقول: «ملعون كنعان! عبدَ العبيد يكون لإخوته» (9: 25)؛[35]

ومن الواضح أن آية غافر تعبّر عن وعي أشمل بالقصة الخلاصية إذ أنها تشير أيضا لما غاب عن عالم القصة القرآنية.

(35) احتفظ الخيال الإسلامي بلعنة نوح هذه وعنصريتها إلا أنه ما كان من الممكن أن يقبل بما تحكيه التوراة عن سُكْر نوح وعُرْيه، وهكذا قدّمت مادته حدثا مختلفا يحكيه

- يموت نوح وقد بلغ تسعمائة وخمسين سنة.(36)

وفي القرآن يرد اسم نوح ثلاثا وأربعين مرة. إلا أن اسمه يقع مرتبطا بسرد قصته في إحدى عشرة شَذْرة متفرّقة في سور مختلفة، كما هو أسلوب القرآن عادة في سرد الكثير من قصصه.(37) وفي شَذْرة في سورة التحريم يرد ذكر نوح في سياق ذكر زوجته حيث نقرأ: «ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئا وقيل ادخلا النار مع الداخلين» (66: 10)، حيث زوجته هي مركز الحدث الدرامي. والعناصر القرآنية لقصة نوح هي:

- الإله يبعث نوحا لقومه الذي يدعوهم لدين التوحيد وتعاليمه؛
- قومه يرفضون رسالته؛

ابن جريج قائلا: «حُدِّثت أن نوحا حمل معه بنيه الثلاثة وثلاث نسوة لبنيه، وامرأة نوح ... وأسماء بنيه: يافث، وحام، وسام. فأصاب حام امرأته في السفينة، فدعا نوح أن تُغيّر نطفته، فجاء بالسودان.» (**تاريخ الطبري**، ج 1، ص 188). وهكذا وحسب هذا الخيال فإن اللون الأسود وسط البشر يصبح تعبيرا بيولوجيا عما يمكن أن يوصف بـ «خطيئة أصلية».

(36) قصة الطُّوفان التوراتية مصدرها أساطير بلاد الرافدين حيث ترد بثلاث روايات متشابهة: رواية سُومَرية بطلها اسمه زِيوسُدْرا، ورواية بابلية بطلها اسمه أُوتْنابِشْتِم، ورواية ثالثة بطلها اسمه أتْراخاسِس. والقصة تبدأ بنقمة الإله أنْلِيل على البشر وتحريضه للآلهة على إفنائهم بإرسال فيضان. إلا أن إله الحكمة إيا، المحبّ للبشر، ينذر أُوتْنابِشْتِم وينصحه ببناء سفينة يحمل فيها بذرة كل المخلوقات الحيّة. ويبني رجل الطُّوفان سفينته في سبعة أيام ويحمل فيها البشر والحيوانات وطعامهم. وعندما يأتي الفيضان ينطلق عارما مدمّرا حتى أن الآلهة نفسها تتراجع في سمواتها وقد غلبها الجزع. وبعد سبعة أيام وسبع ليال يسكن الطُّوفان، وتستقرّ السفينة، ويختبر رجل الطُّوفان حال الأرض بإطلاق حمامة وطائر سُنُونُو وغراب. ويخرج رجل الطُّوفان ويقدّم قربانا للآلهة. ويندم الإله أنْلِيل على ما فعله ويمنح كلّا من أُوتْنابِشْتِم وزوجته الحياةَ الخالدة. للقصة بالتفصيل مع مقارنتها بقصة التكوين انظر فاضل عبد الواحد علي، **من سومر إلى التوراة**، ص 210 – 215.

(37) هذه الشَّذْرات هي: 7: 59 – 64 (الأعراف)، 10: 71 – 73 (يُونس)، 11: 25 – 48 (هود)، 21: 76 – 77 (الأنبياء)، 23: 23 – 29 (المؤمنون)، 25: 37 (الفرقان)، 26: 105 – 121 (الشعراء)، 29: 14 – 15 (العنكبوت)، 37: 75 – 82 (الصافات)، 54: 9 – 16 (القمر)، 71: 1 – 28 (نوح).

– الإله يأمر نوحا بصناعة الفُلْك وأن يحمل أهله ومن كل زوجين اثنين؛
– فوران التَّنُّور وانفتاح أبواب السماء بالطُّوفان؛
– ابن نوح يرفض ركوب الفُلْك ويغرق؛
– الماء يغيض ويستوي الفُلْك ويهبط نوح والذين معه بسلام.

وشَّذَرات قصة نوح تتباين من شَذْرة تختزل القصة من بدايتها لنهايتها في آية واحدة هي آية الفرقان التي تقول: «وقوم نوح لما كذبوا الرسل أغرقناهم وجعلناهم للناس آية وأعتدنا للظالمين عذابا أليما» (25: 37)،[38] لسورة كاملة هي سورة نوح (71).

ورغم أن الإطار العام لقصة نوح في القرآن هو القصة التوراتية إلا أن الصياغة القرآنية تحوّر المادة التوراتية لتخضعها لأغراضها. إن نوحا التوراتي يوصف بأنه «كان ... صالحا كاملا في زمانه، وسار ... مع الله» (تكوين 6: 9)، والربّ يخبره أنه اختاره من دون باقي البشر «لأني وجدتك وحدك صالحا أمامي في هذا الجيل» (تكوين 7: 1). ونوح الذي تصفه التوراة ليس نبيا أو رسولا ولا يحمل أي رسالة هداية للبشر الذين يئس الإله منهم وندم على خلقهم ويريد محوهم من على وجه الأرض. ونوحٌ التوراتي نوحٌ صامت لا يتحدّث طيلة ما تحكيه التوراة عنه وعن بنائه للفُلك وعن الطُّوفان ولا يتفوه إلا في نهاية القصة بلعنته لنسل ابنه حام. أما نوحٌ القرآني فهو رسول لقومه وهو أول ممثل لنمط رسل قرون الهلاك الذين يأتون لأقوامهم ويرفض أقوامهم رسالتهم فيدمّرهم الإله. إلا أن نوحا التوراتي الذي ليس له قوم ولا يدخل في جدال مع أحد يصبح في القرآن على مستوى معين إسقاطا مُتخيَّلا أو مرآة لمواجهة محمد مع قومه — صوته هو صوت محمد وصوت قومه هو صوت المكيين في معارضتهم لمحمد. وهكذا نقرأ عن نوح في الأعراف: «لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم» (7: 59)، ونقرأ عنه في الأعراف أيضا مخاطبا قومه: «أوعجبتم أن جاءكم ذِكْرٌ من ربكم على رجل منكم لينذركم» (7: 63)، ونقرأ عن قومه يقولون له: «ما نراك إلا بشرا مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا ... » (11: 27، هود)، ونقرأ عن اتهامهم له بأنه: «مجنون وازْدُجِر»

(38) لم يكذِّب قوم نوح في القصة القرآنية إلا نوحا، ولذا فإن استخدام لفظة «الرسل» يثير تساؤلا. لم يتوقف الطبري عند لفظ الجمع هذا، إلا أن الزمخشري لاحظ الشذوذ وتوقف عنده وقدّم احتمالين لتفسيره: احتمال أن يكون تكذيبهم لنوح هو تكذيب لكل الرسل بما في ذلك من جاءوا قبله، أو احتمال أن يكونوا أصحاب معتقد شبيه بمعتقد البراهمة أو الهندوس الذين يرفضون النبوة وابتعاث الرسل أصلا. **الكشّاف**، ج 4، ص 351.

(54: 9، القمر).[39]

وثمة فروق أخرى بين القصة التوراتية والقرآنية نركّز على فرق واحد منها ذي طبيعة لاهوتية وهو صورة الإله الذي يندم. والإله يندم مرتين في القصة التوراتية: ندمه على خلق البشر الذين أفسدوا، ثم ندمه بعد الطُّوفان الذي يجعله يقرّر ألا يُقدم على إهلاك كل حيّ كما فعل. وهذه الصورة لا نجدها ولا يمكن أن نجدها في القرآن. ومن الواضح أن الكاتب التوراتي قد انتبه أن فكرة تطهير الأرض التي يمثّلها حدث الطُّوفان لا تعكس الواقع البشري الذي نشأ بعد الطُّوفان وكان لابد من التواؤم مع هذا الواقع عبر فكرة الميثاق الذي يدخل فيه الإله مع نوح والبشرية.

ولكن ماذا عن الطُّوفان القرآني — هل هو تطهيري؟ إن الإجابة على هذا السؤال على ضوء الدليل القرآني لابد أن تكون بالإيجاب. فالقصة الخلاصية في القرآن تسودها قصص إهلاك القرون وكما أشرنا أعلاه فإن قصة نوح هي أولها. وما يبرّر هذا الإهلاك المتكرّر هو ما تقرّره آية القَصَص التي تقول: «وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أُمِّها رسولا يتلو عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون» (28: 59). والفكرة القرآنية التي يستبطنها هذا الإهلاك فكرة تطهيرية يعبّر عنها القرآن بصورتَي الإذهاب أو الإيتاء والاستبدال. وهكذا نقرأ مثلا في فاطر: «إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد» (35: 16)، ونقرأ مثلا في سورة محمد: «وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم» (47: 38).

(39) كنا قد عالجنا نفس هذه النقطة في كتابنا **نبوة محمد** (ص 342)، وأشرنا أن محمد أحمد خلف الله قد عالجها معالجة جيدة في حديثه عن نفسية محمد وقصص القرآن في كتابه **الفن القصصي في القرآن الكريم**، ص 351 – 358. وفي واقع الأمر لابد من التمييز بين ثلاثة عناصر في قصة نوح القرآنية: الإطار العام للقصة، وعنصر البعثة (أي ابتعاث نوح كرسول)، وعنصر محتوى الرسالة. يستمدّ القرآن الإطار العام للقصة من مادة سفر التكوين. أما عنصر البعثة فهو مستمدّ من التراث القصصي الشعبي لليهود (ما يُعرف بالهاجاداه (אַגָּדָה)). وحسب هذا التراث فإن الإله يبعث نوحا كرسول للجبابرة يدعوهم للإقلاع عن شرورهم، وهو فعل يفعله الإله بدافع رحمته ولطفه لإعطائهم مهلة وفرصة قبل إيقاع عقابه. أما عناصر الرسالة كما يبسطها القرآن فهي، كما أشرنا، تعكس المسائل التي ثارت في مواجهة محمد مع المكيين. حول قصة نوح كرسول في المادة التراثية اليهودية انظر: Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. 1, pp. 138 – 139.

وكما قلنا فإن قصة نوح في التوراة ليست بقصة رسول، إلا أن ما يأمر به الإلهُ نوحا وبنيه قبل أن يعلن ميثاقه معهم هو في واقع الأمر شريعته للبشرية حسب التصوّر التوراتي. وهكذا يقول الإله للبشر أن عليهم أن يتكاثروا ويملأوا الأرض وأنه قد وضع كل حيوانات الأرض والسماء والبحر تحت سيطرتهم وأن كلّ دابة حيّة هي طعام لهم. إلا أنه يحرّم عليهم أن يأكلوا لحما بدمه، ويحرّم عليهم سفك دم بعضهم وأن من يسفك دم أخيه الإنسان «يُحكم عليه بسفك دمه لأن الله خلق الإنسان على صورته.» (تكوين 9: 1 — 6). وهكذا فإن همّ الكاتب التوراتي وهو يصوغ عناصر هذا الشريعة العامة أنصبّ على مسألتين: علاقة الإنسان بأخيه الإنسان وعلاقته بالحيوان. والمقياس الفاصل الذي يحدّد طبيعة العلاقة هنا هو مقياس أخلاقي: هل القتل في هذه العلاقة ممكن؟ وهكذا وفي العلاقة بالحيوان فإن قتل الإنسان للحيوان ممكن ومباح إلا أن القتل محرّم في العلاقة بين الإنسان والإنسان إلا إذا كان عقوبة على سفك دم إنسان آخر.

ورسالة نوح، مثلها مثل رسالات باقي رسل القرآن، تتلخّص في قوله لقومه الذي مرّ بنا أعلاه: «يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره». وفي سورة نوح يضع القرآن نوحا في قلب خطابه المتأمل لفكرة الله ويقدِّم على لسانه أطول محاججة لرسول من رسل الإهلاك مع قومه وبصوت ذي طبيعة جمالية بعيدة عن التهديد والتخويف الجلالي، وهكذا نقرأ ما يقوله لله مشتكيا قومه: «فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا * يرسل السماء عليكم مدرارا * ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا * ما لكم لا ترجون لله وقارا * وقد خلقكم أطوارا * ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا * وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا * والله أنبتكم من الأرض نَبَاتا * ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا * والله جعل لكم الأرض بِساطا * لتسلكوا منها سُبُلا فِجَاجا» (71: 10 — 20).

وقوم نوح يرفضون رسالته انطلاقا من ثلاثة مواقف: موقف من توحيده، وموقف من أهليته كرسول، وموقف من أتباعه. وفيما يتّصل بالموقف الأول فإنهم لا يختلفون عن المكيين في أنهم أصحاب وثنية «متألِّهَة» تتمسك بتعدّد آلهتها: «وقالوا لا تَذَرُنَّ آلهتكم ولا تَذَرُنَّ وَدًّا ولا سُوَاعا ولا يَغُوث ويَعُوق ونَسْرا» (71: 23، نوح).[40] أما الموقف منه كرسول فإن أصرح

(40) هذه الأصنام المنسوبة لقوم نوح هي حسب ما يرد في المادة الأخبارية أصنام عبدها العرب قبل الإسلام. وهكذا يخبرنا ابن الكلبي أن قبيلة كلب «اتخذت ... وَدّا بدُومَة الجَنْدَل». أما سُواع فكان صنما في ديار هُذيل في موضع اسمه رُهاط من أرض يَنْبُع. وعبدت مَذْحِج وأهل جُرَش يغُوث صنما، بينما اتخذت خَيْوانُ يعُوق الذي كان في قرية يقال لها خَيْوان على بعد ليلتين من

تعبير عنه هو ما مرّ بنا أعلاه في آية الأعراف: «أوعجبتم أن جاءكم ذِكْرٌ من ربكم على رجل منكم لينذركم» (7: 63). وتعبير «على رجل منكم» من الممكن أن يكون عاكسا لشعور الاستنكار والتعجّب المرتبط بـ «عادية» الرسول في نظر من يعرفونه ويعايشونه،[41] ومن الممكن أن يكون عاكسا لموقف آخر تعبّر عنه آية المؤمنون التي تقول: «فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم ولو شاء الله لأنزل ملائكة ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين» (23: 24). وهكذا فإن الاستنكار في آية المؤمنون موجه ضد «بشرية» نوح التي تنزع عنه أهلية الرسالة لأن الله لو شاء لبعث مَلَكا. وبشرية نوح تجعله عرضة لتهمتين — تهمة الكذب والافتراء التي تعكس صداها آية هود التي تقول: «أم يقولون افتراه قل إن افتريته فعلي إجرامي وأنا بريء مما تجرمون» (11: 35)، وتهمة الجنون التي مرّ بنا ذكرها أعلاه.

وقصة نوح القرآنية تعكس حضورَ ودورَ عنصر هام في القصة الخلاصية وهو العنصر الاجتماعي الطبقي. فقد مرّت بنا في آية المؤمنون أعلاه لفظة «الملأ» في تعبير «الملأ الذين كفروا من قومه»، وهي لفظة يستخدمها القرآن عادة في وصف من يتربّعون على قمة الهرم الاجتماعي.[42] والملأ من قوم نوح يعبّرون عن موقف التعالي والاحتقار الطبقي في قولهم له: «وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذِلُنا» (11: 27، هود). وردّ نوح عليهم هو ردّ كل الرسل على الملأ: « وما أنا بطارد الذين آمنوا إنهم ملاقو ربهم ولكني أراكم قوما تجهلون» (11: 29).

وعلاوة على هذا البُعْد هناك أيضا بُعْدٌ أكثر التصاقا بنوح نفسه وهو بُعْد علاقته بابنه وزوجته. فابن نوح لا يؤمن برسالته، وعندما يبدأ الطوفان فإنه يرفض دعوة أبيه ليركب الفُلك ويأوي إلى جبل ليعصمه من الماء إلا أنه يغرق.[43] أما امرأة نوح فقد مرّ بنا ذكرها

صنعاء مما يلي مكة. (**كتاب الأصنام**، ص 10). أما نَسْر «فكان بموضع من أرض سبأ يُقال له بَلْخَع، تعبده حِمْيَر ومن والاها. فلم يزل يعبدونه حتى هوّدهم ذو نُواس. فلم تزل هذه الأصنام تُعبد حتى بعث الله النبي ... فأمر بهدمها.» (نفسه، ص 58).

(41) شعور «العادية» هذا المرتبط بـ «المألوفية» تعبّر عنه أصرح تعبير جملة عيسى الشهيرة: «ليس لنبي كرامةٌ في وطنه» (يوحنا 4: 44).

(42) يقول صاحب **لسان العرب** تحت مادة «ملأ» إن الملأ هم «الرؤساء، الجماعة، وقيل أشراف القوم ووجوههم ورؤساؤهم ومُقدَّموهم الذين يُرجع إلى قولهم».

(43) لا يرد في القرآن ذكر لأبناء نوح الثلاثة المعروفين. أما ابن نوح العاصي الذي يُذكر هنا فقد أطلق الأخباريون عليه اسم يام. الطبري، **تاريخ الطبري**، ج 1، ص 183.

في آية التحريم التي تقول إنها خانت زوجها.(44) وبينما يُصَرِّح القرآن أن ابن نوح لم يركب معه فإنه يصمت في حالة امرأته. وصمت القرآن هذا ليس بذي أهمية ونحن بصدد القصة الخلاصية، إذ أن المهم من زاوية هذه القصة ما تقرّره آية التحريم عندما تعلن أن نوحا ولوطا لن يغنيا عن امرأتيهما من الله شيئا وأنهما ستدخلان النار. وهذا الجانب المتعلّق بتوتّرات علاقات القرابة في القصة الخلاصية القرآنية يعكس على مستوى معين تاريخ محمد الشخصي وتجربته.

وقصة نوح الرسول تفاجئنا في نهايتها بالتحول التام الذي يطرأ على شخصيته. إن نوح يلبث في قومه تسعمائة وخمسين عاما ويصف نشاطه الدائب قائلا: «قال رب إني دعوت قومي ليلا ونهارا ... ثم إني دعوتهم جهارا * ثم إني أعلنت لهم وأسررت لهم إسرارا» (71: 5 ... 8 – 9، نوح). وفي وصف ردّ فعل قومه يقول: «وإني كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم وأصروا واستكبروا استكبارا» (71: 7). ونوح مدرك لحدود قدرته وعجزه عن الهداية كما يصرّح في آية هود قائلا: «قال يا قومِ أرأيتم إن كنت على بَيِّنَة من ربي وآتاني رحمة من عنده فَعُمِّيَتْ عليكم أَنُلْزِمُكُمُوها وأنتم لَها كارهون» (11: 28). ورغم رفض قومه وتهديدهم له بأنهم سيرجمونه فإن نوحا على استعداد ليشفع لهم عند الله كما تدلّ آية هود التي تقول: «واصنع الفُلْك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون» (11: 37). إلا أنه لا يلبث أن ينقلب على قومه ويتحوّل دعاؤه للنجاة ومن معه وهو يقول: «فافتح بيني وبينهم فتحا ونَجِّنِي ومن معي من المؤمنين»

---

(44) كان من الطبيعي أن يواجه المفسرون السؤال عما تعنيه الآية بالخيانة. والسؤال لا ينفصل عن سؤال آخر ثار عن بنوة ابن نوح، وهو سؤال أثارته معضلة التوفيق بين آية هود التي نقرأ فيها: «ونادى نوح ابنه» (11: 42) وآية هود الأخرى التي نقرأ فيها قول الله لنوح: «قال يا نوح إنه ليس من أهلك» (11: 46). وفي تفسير الآية الثانية أورد الطبري تفسير أبي جعفر أنه ليس بابنه وإنما ابن امرأته. وهذا التفسير انطوى على شبهة أن خيانة امرأة نوح من الممكن أن تُفهم بالمعنى المألوف للخيانة الزوجية الذي يتبادر للذهن، وهو الفهم الذي نجده في قول ابن جريج: «ناداه وهو يحسبه أنه ابنه، وكان وُلد على فراشه.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 7، ص 50). وهو فهم صادق عليه عبيد بن عمير بقوله: «نرى أنما قضى رسول الله ... ‹الولد للفراش› من أجل ابن نوح» (نفسه، ج 7، ص 50). ولقد تصدّى ابن عباس وآخرون لهذا التفسير بالرفض الحاسم، وهكذا أكّد ابن عباس: «هو ابنه، ما بغت امرأة نبي قطُّ.» (نفسه، ج 7، ص 51)، وفسّر خيانتها بأنها كانت تخبر الناس أنه مجنون. نفسه، ج 7، ص 51.

(26: 118، الشعراء) إلى دعاء على قومه بتدمير وإفناء كاسح وكامل لهم ولنسلهم: «وقال نوح رب لا تَذَر على الأرض من الكافرين دَيَّارا * إنك إن تَذَرْهُم يُضِلُّوا عبادك ولا يَلِدُوا إلا فاجرا كفّارا» (71: 26 – 27).[45] هذا هو موقف نوح عندما يصطدم بفشل مشروعه النبوي الذي تعبّر عنه من زاوية الإله آية هود التي تقول: «وأوحي إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن فلا تبتئس بما كانوا يفعلون» (11: 36)، وهو موقف ينقل نبوته لموقف ما أطلقنا عليه في مكان آخر موقف «النبوة اليائسة».[46] واليأس النبوي في قصة نوح القرآنية الذي يدعو على قومه بالهلاك هو الطرف الإنساني للندم الإلهي الذي تعبّر عنه القصة التوراتية عندما يقرّر الإله محو الإنسان بل وكل قائم من على وجه الأرض.

6

بدخول إبراهيم في مسرح القصة الخلاصية فإننا ننتقل من مرحلة الإله الخالق، التي تمثّلها مرحلة آدم، ومرحلة الإله المدمِّر، التي تمثلها مرحلة نوح، لمرحلة إله «الاصطفاء». إن ما يبقى في الأرض بعد الطُّوفان من البشر هم أبناء يافَث وحام وسام الذين تفرّقت منهم سائر الأمم. ومن بين أبناء نوح هؤلاء يقع الاصطفاء الإلهي على أبناء سام ومن بينهم يقع الاصطفاء على نسل إبراهيم. وهكذا ومنذ اللحظة التي يقول فيها الربّ لإبراهيم: «اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض التي أُريك. * فأجعلك أمة عظيمة وأباركك وأعظِّم اسمك، وتكونَ بركة. * وأباركُ مُبارِكِيك، ولاعِنَك ألعَنُه. وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض» (12: 1 – 3، تكوين) فإن القصة الخلاصية التوراتية تصبح قصة نسل إبراهيم. وعناصر قصة إبراهيم في سفر التكوين هي:

- الرب يأمر أبرام بالخروج من أُور الكَلْدانيين لكنعان. أبرام يخرج ومعه زوجته ساراي وابن أخيه لوط؛

(45) هذه الصورة القرآنية لنوح الداعي لهلاك قومه تنسجم مع صورته في مادة التراث الشعبي اليهودي حيث يأتي سبعمائة ألف من البشر ويحيطون بفُلكه ويستعطفونه لإنقاذهم إلا أنه يرفض ويعلن لهم أن الإله لن يسمع منهم. انظر

Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. 1, pp. 143 – 144.

(46) قلنا عن موقف «النبوة اليائسة» في حالة محمد: «ويأس محمد هذا يبلغ في آية من الآيات حدّ الشعور بلاجدوى فعل الدعوة نفسه في حالة البعض، وهكذا نقرأ: «وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون» (36: 10، يس)، وهي لاجدوى يربطها القرآن بصورته العامة للمشركين بأنهم «صُمّ» و«عُميٌ» و«موتى»»، **نبوة محمد**، ص 233.

- الرب يقول له بعد وصوله لأرض كنعان: لنسلك أعطي هذه الأرض؛
- يحدث جوع فيرحل أبرام لمصر ثم يعود لكنعان. يغرق أبرام في سُبات عميق ويخاطبه الربّ مخبرا إياه عن تاريخ نسله ثم يدخل في ميثاق معه أنه سيعطي نسله الأرض من نهر مصر إلى نهر الفرات؛
- أبرام ينجب إسماعيل من هاجَر، جارية ساراي المصرية؛
- الإله يظهر لأبرام ويغيّر اسمه لإبراهيم واسم زوجته لسارة ويجدّد عهده معه أنه سيعطي نسله أرض كنعان وأنه سيكون إلها له ولنسله ويفرض ختان الذكور كعلامة على هذا العهد؛
- الإله ومعه اثنان من الملائكة يزورون إبراهيم على هيئة رجال. الملكان يذهبان لسَدُوم وعَمُورة ويهلكان أهلها عدا لوطا وبعضَ أسرته؛
- سارة تحبَل وتلد لإبراهيم إسحاقَ؛
- سارة تطلب من إبراهيم طرد هاجَر وإسماعيل. يصرِف إبراهيمُ هاجَرَ فتمضي تائهة في البَرِيّة حيث يرسل الربُّ ملاكَه الذي ينقذ الغلام من العطش؛
- الربّ يأمر إبراهيم بأخذ إسحاق إلى أحد الجبال ليقدّمه قربانا محروقا. عندما يوشك إبراهيم على ذبح ابنه يناديه ملاك الربّ من السماء ألا يفعل. إبراهيم يذبح كَبْشا عِوَضا عن ابنه؛
- إبراهيم يرتِّب زواج إسحاق من عشيرته؛
- يموت إبراهيم تاركا كلّ ميراثه لإسحاق.

وإبراهيم هو الأب المؤسس لمن عُرفوا فيما بعد ببني إسرائيل وبه تبدأ اليهودية وتراثها النبوي إذ أنه أول من تطلق عليه التوراة اسم نبي، وقد قلنا في مكان آخر إن نبوته تحمل «بذرة الفكرتين المركزيتين اللتين تدور حولهما أسفار التوراة الخمسة الأولى، وهما فكرة «شعب الله المختار» وفكرة «أرض الميعاد»».(47) وإن كان إبراهيم هو أب اليهودية فمن الممكن أن نقول أيضا إنه أب الإسلام. ولشرح ما نعني بذلك فعلينا أن نرجع لحادثة طرد سارة لهاجَر وابنها إسماعيل.

وعن هذه الحادثة نقرأ في الأصحاح 21 من التكوين عن طلب سارة من إبراهيم أن يطرد جاريته وابنها. ورغم أن إبراهيم يستقبح الطلب إلا أن الله يأمره أن يسمع قولها. ويصرِف

(47) **نبوة محمد**، ص 18. حسب بعض أحبار المِشْنا فإن العالم قد خُلِق من أجل مناقب إبراهيم. انظر Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. 1, p. 167.

إبراهيمُ هاجَرَ التي تتوه في بَرِيَّة بئر سبع. وعندما يَنْفَد ماؤها تجلس قُبَالة طفلها وترفع صوتها وتنتحب. ويظهر لها ملاك الربّ ويأمرها بحمل الغلام، ويفتح الربّ عينيها فترى بئر ماء وتسقي إسماعيل. وينمو إسماعيل في بَرِّية فاران.

هذه القصة دخلت مادة الحديث وحوّرها خيال هذه المادة لحادثة شكّلت حلقة مبكّرة وصغرى تتّصل بحلقة كبرى عبّرت عنها المادة القرآنية. وهكذا وفي حديث يرويه ابن عباس نقرأ أن إبراهيم جاء بهاجَر وطفلها الرضيع بعد أن طردتها سارة إلى موضع مكة ثم يعود من حيث أتى وقد وكلها لله. وقبل مفارقته للموضع يدعو قائلا: «ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المُحَرَّم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون» (14: 37، إبراهيم). وعندما ينفَد سِقاء هاجَر يظهر مَلَك عند موضع زمزم يفتح لها البئر وينبجس الماء.[48] وإن كانت هاجَر في قصة هذا الحديث هي الشخصية الأساسية وإبراهيم شخصية ثانوية يظهر في البداية ثم ينسحب، فإن إبراهيم لا يلبث أن يعود ليصبح شخصية أساسية في حدث مركزي هو بناء الكعبة، وهو الحدث الذي يمثّل الحلقة الكبرى التي أشرنا لها أعلاه. وعن هذا الحدث نقرأ في البقرة: «وإذ يرفع إبراهيمُ القواعدَ من البيت وإسماعيلُ ربَّنا تقبَّل مِنّا إنك أنت السميع العليم * ربَّنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذُرِّيّتنا أُمّة مسلمة لك وأرِنا مناسكنا وتُبْ علينآ إنك أنت التواب الرحيم * ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلِّمهم الكتاب والحكمة ويزكِّيهم إنك أنت العزيز الحكيم» (2: 127 – 129). وهكذا ومثلما يرتبط إبراهيم في القصة الخلاصية بلحظة تأسيس اليهودية فإنه يرتبط أيضا بهذه اللحظة التأسيسية للإسلام التي يبني فيها الكعبة ويبشِّر بقدوم محمد.

والقرآن يقدّم لنا إبراهيمين: إبراهيمَ ذا الدور التقليدي كمرآة لقصة محمد ومواجهته لقومه كما رأينا في حالة نوح، وإبراهيمَ آخر صنعه الخيال القرآني، كما رأينا في الحدث أعلاه، وأملت صناعتَه المواجهةُ المريرة التي دخل فيها محمد مع اليهود بعد هجرته ليثرب.

والمادة القرآنية لإبراهيم الأول لا تعتمد على مادة سِفْر التكوين وإنما هي مستمدّة من مادة القصص الشعبي اليهودي. وصورة إبراهيم هنا هي صورة شخص باحث عن الحقيقة آلته ملاحظته للكون حوله وقدرته على الاستقراء. ورحلة بحثه هذه تحكي عنها آيات الأنعام 6: 76 – 79 التي اقتبسناها أعلاه.[49] وإبراهيم المتأمل المستقرىء يداخله الشكّ أيضا ولا

(48) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 600.

(49) انظر أعلاه ص 175. حسب إحدى روايات المادة الشعبية فإن إبراهيم يدخل هذه التجربة وهو لا يزال رضيعا ابن عشرة أيام. انظر

يحجم عن اختبار الإله، وهكذا نقرأ في البقرة: «وإذ قال إبراهيم ربِّ أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فَخُذْ أربعة من الطير فَصُرْهُنّ إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادْعُهُنّ يأتينك سَعْيا واعلم أن الله عزيز حكيم» (2: 260). وبنهاية رحلته يحقّق إبراهيم ذلك المقام الأسنى الذي تصفه آية النساء: « ... واتخذ اللهُ إبراهيمَ خليلا» (4: 125).

ومواجهة إبراهيم للوثنية تتم على ثلاثة مستويات: المستوى الخاص وهو يواجه أباه، والمستوى العام وهو يواجه قومه، ومستوى متفرّع عن ذلك وهو يواجه السلطة.

وإبراهيم شبيه بنوح ولوط في أنه يجمعهم تعقيد الأسرة، إذ أن نوحا لا يؤمن به ابنه وتخونه زوجته ولوطا تخونه زوجته، أما إبراهيم فإن أباه وثني ويخفق الابن في كسبه لدين التوحيد. وبين هذه العلاقات فإن علاقة إبراهيم بأبيه هي العلاقة التي يوليها القرآن القدر الأكبر من الاهتمام. وفي تقديرنا أن ثمّة سببين لذلك وهما أن المادة التي استقى منها القرآن تقدّم تفاصيل أوفى عن مسار العلاقة بين الأب والابن وأن موقف القرآن من الأب تبدّل تدريجيا ليصبح أكثر تصلّبا وتشدّدا. فالموقف المتسامح الذي عبّر عنه القرآن مبكّرا في آية مريم التي تقول: «قال سلام عليك سأستغفر لك ربي إنه كان بي حَفِيّا» (19: 47) أو آية الشعراء التي تقول: «واغفر لأبي إنه كان من الضالين» (26: 86)، ما لبث أن نقضته آية التوبة التي تقول: «وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن مَوْعِدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأوّاه حليم» (9: 114).[50] وما يفسّر هذا التراجع والنقض هو

Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. 1, p. 170.

وفي رواية أخرى يواجه إبراهيم الراشد أباه ويفنِّد نظرية العناصر الأولية فيبدأ بالنار ويستبعدها، ثم بالماء ويستبعده، ثم بالتراب ويستبعده. انظر المصدر السابق، ص 183 – 184.

(50) رغم ما يقرّره القرآن عن تبرؤ إبراهيم من أبيه، إلا أن مادة الحديث تصف لنا مشهدا أخرويا يجمعهما ويعبّر فيه إبراهيم عن أمل استغفاري. يروي أبو هريرة قائلا: «عن النبي ... قال: يلقى إبراهيم أباه آزر يوم القيامة وعلى وجه آزر قَتَرَة وغَبَرَة، فيقول له إبراهيم: ألم أقل لك لا تعصني. فيقول أبوه: فاليوم لا أعصيك. فيقول إبراهيم: يا ربِّ إنك وعدتني أن لا تخزيني يوم يُبعثون، فأيُّ خِزْيٍ أخزى من أبي الأبعد. فيقول الله تعالى: إني حرّمت الجنّة على الكافرين. ثم يُقال: يا إبراهيم، ما تحت رجليك؟ فينظر، فإذا هو بِذيخٍ [ذكر الضِّباع] ملتطخ، فيُؤخذ بقوائمه فيُلقى في النار.» (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 596). وهكذا فإن الله يرفض شفاعة إبراهيم ويمسخ أباه ضبعا. وفي حكمة هذا المسخ يقول العسقلاني: «قيل: الحكمة في مسخه

سياق مواجهة محمد مع المشركين كما يتّضح لنا من الآية التي تسبق هذه الآية والتي تقول: «ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم». وكان لابد لمحمد من مواجهة هذه المشكلة وحسمها لأن تعقيد الأسرة واجهه هو أيضا، وخاصة فيما يتعلّق بعمه أبي طالب الذي وفّر له الذَّود والحماية في وجه معارضة قريش، كما قد ربما واجهه في حالة أبويه وهو يتفكّر في مصيرهما الأخروي.[51]

وعلى المستوى العام فإن المواجهة بين إبراهيم وقومه لا تختلف عن باقي المواجهات النبوية التي يحكي عنها القرآن حيث يدين النبي أوثان قومه ويتحدّث عن عجزها ويدافع قوم النبي عن آلهتهم ويهددونه. إلا أن إبراهيم يذهب أبعد لإثبات عجز الآلهة إذ أنه يحطّم أصنام قومه وعندما يواجهونه ينكر ما فعله ويقول لهم: «بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون» (21: 63، الأنبياء). وما يرويه القرآن في هذا الصدد لا نجده في مادة سِفْر التكوين وإنما في مادة التراث الشعبي[52] ويعكس جرثومة بدايات العنف النبوي وإباحة هتك حرمة الآخر.

والصدام بالسلطة في المادة الشعبية هو اصطدام بنِمْرُود بن كنعان، والذي هو حسب المادة أول ملك متجبِّر حكم بعد الطُّوفان في جنوب بلاد الرافدين. واسم نِمْرُود (أو نِمْرُوذ) لا يرد في القرآن إلا أن الإشارة له ترد في البقرة في الآية التي تقول: «ألم تر إلى الذي حاجَّ إبراهيم في ربه أن آتاه الله المُلْك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأتِ بها من المغرب فَبُهِت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين» (2: 258). والمواجهة بين إبراهيم وقومه والسلطة تصل ذروتها عندما تُوقَد له نارٌ ويُلْقى فيها لتقع معجزة نجاته: «قالوا حرِّقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين * قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم * وأرادوا به كيدا فجعلناهم الأخسرين» (21: 68 – 70، الأنبياء). وهكذا فإن غاية ما يتحقق في نهاية بعثة إبراهيم النبوية التي يصفها القرآن هو معجزة نجاته الشخصية من غير أن تندفع القصة الخلاصية في اتجاه

لتنفر نفس إبراهيم منه ولئلا يبقى في النار على صورته فيكون فيه غضاضة على إبراهيم.» **فتح البارى**، ج 8، ص 369.

(51) لنقاش أكثر تفصيلا لهذه المسألة انظر كتابنا **نبوة محمد**، ص 375 – 377.

(52) انظر Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. 1, p. 185.

حاسم إذ أن قومه لا يقبلون رسالته والإله لا يعاقبهم على ذلك ولا يعدو تدخله مخاطبته للنار لتكون بردا وسلاما على إبراهيم.

نأتي الآن لإبراهيم الثاني. إن كان إبراهيم الأول هو إبراهيم تأكيد باطل عقيدة المشركين وإبطال كيدهم، فإن إبراهيم الثاني هو إبراهيم الذي يأخذه القرآن من سياقه التوراتي ليوطّنه في سياق بديل جديد معلنا: «إن أولى الناس بإبراهيم للَّذين اتَّبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين» (3: 68، آل عِمْران). ولعناصر هُوية هذا السياق دعنا ننظر لآيتين: آية البقرة التي تقول: «وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين» (2: 135)، وآية آل عِمْران التي تقول: «ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين» (3: 67). وهكذا نجد في الآية الأولى أن هُوية إبراهيم تتركّب من عنصرين وهي أنه «حنيف» و«غير مشرك»، وأن هذين العنصرين ينضاف لهما في الآية الثانية عنصر أنه «مسلم».[53] وإبراهيم هو النبي الوحيد الذي يوصف بالحنيف في القرآن، وترد اللفظة في عشر آيات كلها تتعلق به ما عدا آيتين. وما نلاحظه في سبع من هذه الآيات أن تأكيدها على أن إبراهيم حنيفي لا ينفصل عن نفيها لصفة الشرك عنه. وهكذا فإن أقرب ما يقدّمه القرآن لتعريف الحنيفية هو تمييزها بما هو ضدها، أي أنها ليست شركا.[54] وحنيفية إبراهيم تكتسب في القرآن مقام الدين أو المِلّة، وهي بهذه الصفة لها «كتابها» أو «صُحُفها» التي تشير لها آيتا الأعلى: «إن هذا لفي الصُّحُف الأولى * صُحُف إبراهيم وموسى» (87: 18 — 19).[55]

(53) آيتا البقرة وآل عمران كلاهما سجاليتان إلا أن آية آل عمران ذات حِدّة سجالية أعلى كما هو واضح من نفيها أن يكون إبراهيم يهوديا أو نصرانيا وإثباتها أنه مسلم، مما يشير بوضوح في تقديرنا أنها لاحقة.

(54) للمزيد من التفصيل حول الحنيفية انظر كتابنا **نبوة محمد**، ص 75 — 83.

(55) يقول الطبرسي في تفسيره لصحف إبراهيم: «وفي هذا دلالة على أن إبراهيم كان قد أنزل عليه الكتاب، خلافا لمن يزعم أنه لم ينزل عليه كتاب.» وقد نُسب حديثٌ لمحمد يُروى عن أبي ذر أن الله أنزل مائة وأربعة كتب. (**مجمع البيان**، ج 10، ص 255 — 256). وبإزاء التساؤل عما حوته صحف إبراهيم ذهب البعض أن الآيات السابقة لهاتين الآيتين عن الفلاح والصلاة والإعراض عن الدنيا وإيثار الآخرة هي مما ورد في هذه الصحف. (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 549). ولقد قال الزمخشري نقلا عن مصادره إن مما ورد في صحف إبراهيم: «ينبغي للعاقل أن يكون حافظا للسانه، عارفا بزمانه، مقبلا على شأنه.» **الكشّاف**، ج 6، ص 360.

ووصف إبراهيم وقد حقّق ذروة تحقّقه النبوي تعبّر عنه آية النحل التي تقول: «كان أُمَّة قانتا لله» (16: 120). وإبراهيم بهذا التحقّق هو «أب» محمد ونموذجه الأعلى. ويمكننا أن نقول إن آية آل عِمْران التي مرّت بنا أعلاه والتي تنفي عن إبراهيم أنه يهودي أو نصراني وتثبت له صفتَي الحنيفي والمسلم تصف في واقع الأمر أيضا محمدا وتوحّد بينه وبين «أبيه»، وخاصة عندما نلاحظ أنها الآية الوحيدة التي تصف إبراهيم بأنه «مسلم» علاوة على وصفه بالحنيفي. وهذه الأبوة يصرّح بها القرآن في العلاقة بين إبراهيم والمسلمين في آية الحجّ التي تقول: «وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبلُ وفي هذا ليكون الرسولُ شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس» (22: 78).[56] وهذه الآية هي على مستوى معين استرجاع للّحظة التأسيسية لبناء الكعبة ودعوة إبراهيم: «ربَّنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذُرِّيّتنا أُمّة مسلمة لك ... ربنا وابعث فيهم رسولا منهم ... » (2: 128 — 129). إلا أن الآية وعلى مستوى آخر تتجاوز اللحظة التأسيسية الموصوفة في البقرة لتؤسّس لواقع جديد هو واقع تجاوز اليهودية، التي كان إبراهيم أباها أيضا،[57] حيث يصبح المسلمون هم أمّة الاجتباء والاصطفاء الجديد الذين يحملون دينا يقيل إصر اليهودية وأغلالها — فالمسلمون سمّاهم من قبلُ أبوهم إبراهيم كما يسمّي الأب أبناءه، ورسولهم الذي دعا إبراهيم لبعثه قد بُعث، والرسول شهيد على الأمّة الجديدة، والأمّة الجديدة شهيدة على كافة البشرية.

---

(56) في تفسيره لهذه الآية رأى الزمخشري بُعدين للأبوة قائلا: «فإن قلتَ: لم يكن «إبراهيم» أبا للأمة كلها، قلتُ: هو أبو رسول الله ... فكان أبا لأمته، لأن أمة الرسول في حكم أولاده ... » (الزمخشري، **الكشّاف**، ج 4، ص214 — 215). فالزمخشري، ذو الأصل غير العربي، كان من الطبيعي أن ينتبه لمشكلة الأبوة لأن الكلام عن المؤمنين من عرب وغيرهم. وهكذا فسّر الأبوة في حالة محمد والعرب بأنها أبوة «نسب» (لأن العرب كانوا يعتقدون أن إبراهيم أبوهم) بينما أنها في حالة المؤمنين من غير العرب أبوة «مجازية» يسبغها عليهم توسّط محمد لأنه في حكم «أبيهم». وإن كانت الآية لا تشير صراحة لأبوة إبراهيم لمحمد وإنما تجعلها ضمنية، فإن مادة الحديث توفّر لنا الإشارة الصريحة. وهكذا نقرأ في **سنن التِّرْمِذي** حديثا يرويه عبد الله بن مسعود قائلا: «قال رسول الله ... ‹إن لكلّ نبي وُلاةً من النبيين، وإن وَلِيِّي أبي وخليلُ ربِّي، ثم قرأ: ‹إن أولى الناس بإبراهيم للَّذين اتَّبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين› [3: 68، آل عِمْران]» ج 5، ص 100.

(57) الإعداد لهذا التجاوز تصوّره اللحظة المتوتِّرة التي نقرأ عنها في آية البقرة التي تقول: «وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين» (2: 124).

7

نأتي الآن لصالح. إن كان إبراهيم ينتمي لبُعْد الذاكرة التوراتية في القرآن فإن صالحا ينتمي لبُعْد الذاكرة العربية. ومن الصعب أن نعرف عما إن كانت قصص هُود وصالح وشُعَيب هي الطبقة الأقدم في وعي محمد التي جاءت بعدها القصص الكتابية، إلا أن ما هو راجح أن قصص هؤلاء الأنبياء قد تمّت إعادة صياغتها لتلاءم أغراض الدين الجديد مثلما هو الحال في حالة المادة الكتابية ومادة الشرق الأدنى.

ولقد رأينا في قصتَي نوح وإبراهيم أنهما تنتميان لنمطين مختلفين في علاقة الإله بالبشر. فالإله في قصة نوح إله انتقام وتدمير شامل، أما في قصة إبراهيم فإنه إله تخليص وانحياز، يستنقذ إبراهيم ويفتح أمامه الآفاق وينحاز لذُرِّيته. وفي قصص هُود وصالح وشُعَيب فإننا نعود للنمط النُّوحي أو لإله الانتقام والتدمير. وهذه القصص ذات نمط متكرّر تلخّصه أبسط تلخيص آية النحل التي تقول: «ولقد جاءهم رسول منهم فكذبوه فأخذهم العذاب وهم ظالمون» (16: 113)، وهي آية، كما سبق أن أشرنا، تجمع «العناصر الأساسية البسيطة التي تنبني عليها باقي القصص القرآنية وهي عناصر: الرسول، الرسالة (والإشارة لها ضمنية هنا في تعبير «فكذبوه»)، قوم الرسول، الكفر، العذاب الإلهي.»[58] وفي شَذْرة المؤمنون 23: 31 – 41 يبسط القرآن المخطّط العام لما يمكن وصفه بالنموذج – المثال للقصة الخلاصية التي تنتهي بالعذاب وعناصرها: الله يرسل رسوله برسالته (32)؛ الملأ يرفضون نبوة الرسول باعتباره بشرا مثلهم (33 – 34)؛ الملأ يرفضون فكرة البعث (35 – 37)؛ الملأ يتّهمون الرسول بالكذب على الله (38)؛ الرسول يلجأ لله؛ (39)؛ الله يعد بإيقاع عذابه (40)؛ الله يُوقع عذابه ويهلك قوم الرسول (41).

ويرتبط صالح بثمود، وهي من قبائل العرب البائدة ومساكنها حسب الأخباريين كانت في «الحِجْر، بين الحجاز والشام، إلى وادي القُرَى وما حوله».[59] وقصة صالح مرّت على ما يبدو بمرحلة أولية تعبّر عنها شَذْرة الحِجْر التي تقول: «ولقد كذّب أصحاب الحِجْر المرسلين * وآتيناهم آياتنا فكانوا عنها معرضين * وكانوا ينحتون من الجبال بيوتا آمنين * فأخذتهم الصيحة مصبحين * فما أغنى عنهم ما كانوا يَكْسِبون» (15: 80 – 84). وهذا النصّ يقدّم لنا العناصر الأولية التي شكّلت بذرة القصة اللاحقة التي تطوّرت ليتحوّل المرسلون لرسول واحد هو صالح ولتتجسّد الآيات في آية واحدة هي الناقة مع الاحتفاظ بالصيحة كعنصر من عدة عناصر لإهلاك ثمود.

(58) **نبوة محمد**، ص 347 – 348.

(59) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 5، ص 530.

ويحكي القرآن القصة في مرحلة ما بعد شَذْرة الحِجْر في اثنَي عشر موضعا تختلف طولا وقِصَرا. والعناصر الأساسية لحبكة القصة هي:

- صالح يدعو قومه، ثمودا، لعبادة الله؛
- صالح يأتيهم ببينة من الله وهي ناقة يطلب منهم ألا يَمَسُّوها بسوء؛
- الملأ يرفضون رسالته؛
- قومه يقتلون الناقة؛
- يُهْلِك اللهُ ثمودا وينقذ صالحا ومن آمنوا معه.

والعناصر الدرامية التي تدفع بحركة الحبكة هي: صالح، والملأ المستكبرون، والمؤمنون المستضعفون، والرهط التسعة، وعاقر الناقة، والناقة. وإن كانت قصص الخلاص الأخرى تتميّز بأنها ذات عناصر ثلاثة هي الله، والرسول، والمخاطَبين بالرسالة مع ما يتولّد عنها من علاقتين أساسيتين هما علاقة المخاطَبين بالله من ناحية، وعلاقتهم بالرسول من ناحية أخرى، فإن قصة صالح تقدّم حالة خلاصية خاصة. فالعناصر الثلاثة ينضاف لها عنصر رابع هو الناقة مما يؤدّي لتولّد علاقة أساسية ثالثة هي علاقة المخاطَبين بها. ويمكن تقسيم شَذَرات القصة لستّ شَذَرات اعتبرناها رئيسية لأن الناقة مذكورة فيها وستّ أخرى فرعية لا تُذكر فيها الناقة. والفئة الأولى تتوزّع على الأعراف (7: 73 – 79)، وهود (11: 61 – 68)، والإسراء (17: 59)، والشعراء (26: 141 – 159)، والقمر (54: 23 – 31)، والشمس (91: 11 – 15). أما الفئة الثانية فتتوزّع على النمل (27: 45 – 53)، وفُصِّلَت (41: 13 ... 17 – 18)، والذاريات (51: 43 – 45)، والنجم (53: 50 – 51)، والحاقّة (69: 4 – 5)، والفجر (89: 7 – 10).

وأهم شَذْرة في الفئة الثانية هي شَذْرة النمل المكية التي من الممكن أن تُقرأ كانعكاس للواقع الذي عاشه محمد في مكة وهاجس الخوف الذي ظل يحتوشه من تآمر المشركين على حياته. وهذا الخوف يعبّر عنه دراميا حدث ائتمار الرهط التسعة الذي تحكي عنه الشَّذْرة: «وكان في المدينة تسعة رهط يفسدون في الأرض ولا يصلحون * قالوا تقاسموا بالله لنُبَيِّتَنَّه وأهلَه ثم لنقولن لِوَلِيّه ما شهدنا مَهْلِك أهله وإنا لصادقون» (27: 48 – 49). وعندما نلاحظ تخوّف المتآمرين من عشيرة صالح واحتياطهم بشأنها، وإشارة الآية للسياق المكاني باستخدام كلمة «مدينة»، وهو استخدام لا يقع في شَذَرات قصة صالح إلا مرّة واحدة في هذا الموضع، يتّضح لنا التداخل والتمازج بين الخيال القرآني وما يساور محمدا في واقعه المكي. وهذا التداخل والتمازج يصبح معلنا في التهديد القرآني للمشركين الذي تعلنه آية فُصِّلَت التي تقول: «فإن أعرضوا فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود» (41: 13).

وعندما يتحدّث صالح عن الناقة فإنه يذكرها بطريقتين: ذكر مطلق كما هو الحال في الشعراء مثلا: «قال هذه ناقة لها شِرْب ولكم شِرْب يوم معلوم» (26: 155)، أو ذكر مقيد كما هو الحال في الأعراف مثلا: «هذه ناقة الله لكم آية» (7: 73). ونَسْبُ الناقة إلى الله مع وصفها بالآية حرّك خيال الأخباريين لينسبوا لها ميلادا فريدا معجِزا تشهده ثمودُ قاطبة.[60]

وعلاقة ثمود بالناقة تتحدّد على ضوء شرط تهديدي يعبّر عنه القرآن بصيغتين: صيغة أولى مثالها ما يرد في الأعراف حيث نقرأ: «فذروها تأكل في أرض الله ولا تَمَسُّوها بسوء فيأخذكم عذاب أليم» (7: 73)، وصيغة ثانية مثالها ما نقرأ في الشعراء: «قال هذه ناقة لها شِرْب ولكم شِرْب يوم معلوم * ولا تَمَسُّوها بسوء فيأخذكم عذاب يوم عظيم» (26: 155 – 156). وهكذا نجد أن الشرط في الصيغة الأولى عام ومرن إذ تنطلق الناقة وتأكل بحرية وتعيش وسط ثمود من غير أن يَمَسَّها أحد (ولعلها في ذلك لا تختلف عن سائر نُوقهم)، بينما أن الشرط في الصيغة الثانية خاص وأشدّ وطأة إذ أن حقّ الناقة يصبح مساويا لحق كلّ ثمود فيكون لها شِرْب ويكون لهم شِرْب في يوم معلوم. وغرابة هذا الشرط وعُسْره وغلاظته لم تفت على المفسرين فلجأوا لوسيلة الخيال لنسج ما يبرّره. وهكذا يحكي لنا الطبري نقلا عن مصادره أن الناقة كانت تَرِد لبئر في وادي ثمود «تضع رأسها فيها فما ترفعه حتى تشرب كل قطرة ماء في الوادي، ثم ترفع رأسها فتفشَّج — يعني تفحَّج لهم — فيحتلبون ما شاؤوا من لبن، فيشربون ويدّخرون، حتى يملأوا كل آنيتهم ... حتى إذا كان الغدُ، كان يومهم، فيشربون ما شاؤوا من الماء، ويدّخرون ما شاؤوا ليوم الناقة، فهم في ذلك من سعة.»[61] إلا أن من الأخباريين من أدرك شذوذ هذا الوضع وأن لبن الناقة لا يمكن أن يكون بديلا يقوم مقام الماء، وهو إدراك عبّر عنه الأخباريون على لسان بعض المحتجّين من ثمود الذين قالوا: «لو كنّا نأخذ هذا الماء الذي تشربه هذه الناقة فنسقيه أنعامنا وحروثنا كان خيرا لنا.»[62] ويصف الأخباريون الضرر والشقاء الذي ألحقته الناقة بأنعام ثمود على مدار العام ويقولون: «وكانت الناقة فيما يذكرون تصيّف إذا كان الحرّ بظهر الوادي، فتهرب منها المواشي أغنامهم وأبقارهم وإبلهم، فتهبط إلى بطن الوادي في حرّه وجَدْبه وذلك أن المواشي تنفر منها إذا رأتها،

---

(60) يروي الطبري عن أبي الطفيل: «قالت ثمود لصالح: ائتنا بآية إن كنت من الصادقين. قال: فقال لهم صالح: اخرجوا إلى هَضْبة من الأرض. فخرجوا، فإذا هي تتمخّض كما تتمخّض الحامل، ثم إنها انفرجت فخرجت من وسطها الناقة ... » الطبري، **تفسير الطبري**، ج 5، ص 530.

(61) المصدر السابق، ج 5، ص 533.

(62) المصدر السابق، ج 5، ص 531.

وتشتو في بطن الوادي إذا كان الشتاء، فتهرب مواشيهم إلى ظهر الوادي في البرد والجَدْب ... » وهي مشقّة وتعاسة يسوغّها الأخباريون بقولهم إنها «للبلاء والاختبار».[63]

وما نلاحظه في قصة صالح أن المسألة الإيمانية أو العلاقة بالإله تتراجع ليصبح التهديد الإلهي مرتبطا تحديدا بالعلاقة بالناقة ومسّها بالسوء وليضحي فعلُ عقر الناقة هو الإثم المُنْكَر الذي يقدح غضب الإله ويؤدي لإهلاك ثمود.[64] وفي وصف هذه اللحظة الفاصلة نقرأ في الأعراف: «فعقروا الناقة وعتوا عن أمر ربهم وقالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين» (7: 77)، ونقرأ في الشعراء: «فعقروها فأصبحوا نادمين» (26: 157). ونلاحظ الفارق النفسي في وصف اللحظتين، إذ أن لحظة الأعراف تنضح بالتحدّي للأمر الإلهي ولصالح بينما أن لحظة الشعراء تتوتّر بالندم. أما في هود فنسمع صوت صالح الذي لا نسمعه في الأعراف عندما يتحدّونه: «فعقروها فقال تمتعوا في داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكذوب» (11: 26). وتسمية أجل وقوع العذاب هذه تغيب في الذاريات حيث نقرأ: «وفي ثمود إذ قيل لهم تمتعوا حتى حين» (51: 43).[65]

وعندما نجيء للّحظة الحاسمة فإن القرآن يقدّم لنا معالجتين: معالجة لا تهتمّ إلا بتقديم صورة عامة للإهلاك الإلهي، ومعالجة تهتمّ بإبراز وسيلته المخصوصة. والصورة العامة ترسمها ثلاثة تعابير هي: تعبير «فأخذهم العذاب» (26: 158، الشعراء)،[66] وتعبير «أنَّا دمّرناهم» (27: 51، النمل)، وتعبير «فدمدم عليهم ربُّهم» (91: 14، الشمس). أما بشأن

---

(63) المصدر السابق، ج 5، ص 533.

(64) أضاف الأخباريون بعدا جديدا للقصة وهو فصيل الناقة أو ولدها. وهكذا يُروى عن الحسن أنه قال: «لما عقرت ثمودُ الناقة ذهب فصيلها حتى صَعِد تلّا، فقال: يا ربّ أين أمي؟ ثم رغا رغوةً، فنزلت الصيحة فأخمدتهم.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 5، ص 535). وهكذا فإننا، وعلى ضوء هذه الإضافة، لا ننظر لعقر الناقة من زاوية ما فعلته ثمودُ بها فحسب، وإنما أيضا من زاوية ما ارتكبته في حقّ الفصيل.

(65) عن هذه الأيام الثلاثة نقرأ قولا من أقوال الخيال الإسلامي منسوبا لقتادة يقول: «إن صالحا قال لهم حين عقروا الناقة: تمتعوا ثلاثة أيام، وقال لهم: آية هلاككم أن تصبح وجوهكم مصفرّة، ثم تصبح اليوم الثاني محمرّة، ثم تصبح اليوم الثالث مسودّة، فأصبحت كذلك.» المصدر السابق، ج 5، ص 535.

(66) وصورة العذاب هذه تكتسب تخصيصا في موضعين: في فُصِّلَت حيث تقترن بالصاعقة («صاعقة العذاب» (41: 17))، وفي القمر حيث تقترن بالصيحة («فكيف كان عذابي ونُذُرِ * إنَّا أرسلنا عليهم صيحة واحدة ... » (54: 30 – 31)).

وسيلة الإهلاك فإن القرآن يقدّم أربع صور متباينة هي: الرجفة (7: 78، الأعراف)، والصيحة (11: 67، هود؛ 56: 31، القمر)، والصاعقة (41: 13، 17، فُصِّلَت؛ 51: 44، الذاريات)، والطاغية (69: 5، الحاقّة).[67]

ورغم أن القرآن يقول في النجم: «وثمود فما أبقى» (53: 51) واضعا إيّانا أمام صورة استئصال كامل ينعدم أثر ثمود بعده، إلا أنه يتوقف في آيات أخرى ليقدّم لنا ثلاث صور أخيرة تصف لنا هيئة ثمود وربوعهم في اللحظة التي أعقبت إهلاكهم. الصورة الأولى نجدها في الآية 7: 78 (الأعراف) حيث تأخذهم الرجفة ويصبحون في «دارهم جاثمين»، وفي الآية 11: 67 (هود) حيث تأخذهم الصيحة ويصبحون في «ديارهم جاثمين». أما في الذاريات فوسيلة الأخذ تصبح الصاعقة وصورة الأجساد الجاثمة تعبّر عنها عبارة «فما استطاعوا من قيام» (51: 45). والصورة الثانية نجدها في آية القمر حيث تأخذهم صيحة واحدة ويصبحون «كهَشِيم المُحْتَظِر» (54: 31). أما الصورة الثالثة فتقدّمها النمل حيث نقرأ: «فانظر كيف كان عاقبة مكرهم أنّا دمرناهم وقومهم أجمعين * فتلك بيوتهم خاوية ... » (27: 51 – 52). وهكذا فإن الصورة الأولى بأجسادها ذات الملامح المألوفة الجاثية على الأرض تمحوها الصورة الثانية بهشيمها المتحطِّم اليابس لتأتي بعد ذلك الصورة الثالثة بالمحو التام الذي لا يترك إلا فراغا خاويا. ولابد من التنبيه أننا لسنا هنا بإزاء حركة الزمان ولكننا بإزاء صورة الإهلاك في لحظة الإهلاك نفسها برجفتها أو صيحتها أو صاعقتها. الحركة هنا ليست حركة زمان وتحلّل طبيعي للأجساد وإنما حركة تأرجح في الخيال القرآني بين قطب الصورة العدمية لـ «وثمود فما أبقى» وقطب الصورة الملموسة

(67) أجمع المفسرون بشكل عام على أن لفظة «الطاغية» تدلّ على الشيء أو «الواقعة المجاوزة للحدّ في الشدّة» (الزمخشري، **الكشّاف**، ج 6، ص 194)، إلا أنهم اختلفوا حول كُنْه هذا الشيء فجاءوا بأقوال شتّى. وكان من الواضح لبعض نقّاد القرآن في الماضي أن اختلافات القرآن ولّدت تناقضا، وهي وجهة نظر تصدّى لها أبو مسلم قائلا: «الطاغية اسم لكل ما تجاوز حدّه ... أما الرجفة فهي الزلزلة في الأرض، وهي حركة خارجة عن المعتاد فلا يبعد إطلاق اسم الطاغية عليها، وأما الصيحة فالغالب أن الزلزلة لا تنفك عن الصيحة العظيمة الهائلة، وأما الصاعقة فالغالب أنها الزلزلة ... فبطل ما قاله الطاعن.» (الرازي، **التفسير الكبير**، ج 14، ص 173). ومنطق أبي مسلم في غاية التكلّف إذ تصبح فيه لفظة «الطاغية» شاملة لكل المدلولات والاحتمالات الأخرى، وهو منطق يعيدنا في نهاية الأمر لوضع تتساوى فيه كل الإجابات ولا نجد إجابة شافية للسؤال عن وسيلة الهلاك المحدّدة التي دمّرت ثمودا.

المحسوسة لأجساد جاثية أو هشيم متيبِّس.

علاوة على انتماء قصة صالح وثمود لمجموعة قصص إهلاك القرون فإنها كانت من القصص ذات المكانة الخاصة التي يشير لها القرآن إشارة غير مباشرة في تلك الطائفة من آيات التوبيخ والتوعّد التي تستخدم لفظة «سيروا» أو «يسيروا» مع اقترانها عادة بلفظة «انظروا» أو «ينظروا» كآية سورة محمد مثلا التي تقول: «أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم دَمَّر الله عليهم وللكافرين أمثالها» (47: 10).[68] وهكذا ولأن ثمودا ارتبطت بمنطقة االحِجْر فإن القرآن يريد من المكيين في مرورهم المتكرّر بها وهم في طريق تجارتهم للشام أن ينظروا ويعتبروا. ولقد حفِظت لنا مادة السيرة أثر المكان على محمد عندما اجتازه في خروجه لتبوك. يروي الزُّهْري أنه: «سجّى ثوبه على وجهه، واستحثّ راحلته، ثم قال: لا تدخلوا بيوت الذين ظلموا إلا وأنتم باكون، خوفا أن يُصيبكم مثلُ ما أصابهم.»[69] وهذا الخبر من الممكن أن يكون تاريخيا، إلا أن الخيال الأخباري أضاف له خبرا آخر يربط لحظة اجتياز محمد وأصحابه هذه بلحظة إهلاك ثمود عبر غنيمة مادية ملموسة تقع في يد الصحابة. وحسب الخبر فإن محمدا يمرّ بقبرٍ ويخبر أصحابه أنه قبر شخص يُدعى أبا رِغال، وعندما يسألون عنه يقول: «رجل من ثمود، كان في حرم الله، فمنعه حرمُ الله عذابَ الله، فلما خرج أصابه ما أصاب قومه، فدُفن ههنا ودُفن معه غصن من ذهب». ويبحث الصحابة عن الغصن الذهبي ويستخرجونه.[70] وعلاوة على هذه اللُّقْية المادية الملموسة فإن مادة الخيال الإسلامي تضعنا أمام أثر الناقة نفسها إذ نقرأ في خبر منسوب لسعيد بن يزيد: «أتيت أرض ثمود فذرعتُ مصدر الناقة بين الجبلين ورأيت أثر جنبيها فوجدته ثمانين ذراعا ... »[71]

---

(68) في إجمال المعنى العام لهذه الآيات يقول الطبري: «أفلم يسيروا هؤلاء المكذِّبون بآيات الله والجاحدون قدرته في البلاد فينظروا إلى مصارع ضربائهم من مكذِّبي رسل الله الذين خلوا من قبلهم كعاد وثمود وقوم لوط وشعيب، وأوطانهم ومساكنهم ... » **تفسير الطبري**، ج 9، ص 170.

(69) ابن هشام، **السيرة**، ج 4، ص 522.

(70) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 5، ص 536.

(71) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 4، ص 219. وإن كان هذا القول يخبرنا عن «أثر جَنْبَي» الناقة فإن قولا آخر منسوبا لابن عباس بشأن فصيل الناقة (انظر ص 268، هامش 61 أعلاه) يذهب أبعد ليضعنا أمام صورة ما هو ملموس حيث نقرأ: «لو صَعِدتم القارَة [الجبل] لرأيتم عظام الفصيل.» الطبري، **تفسير الطبري**، ج 7، ص 63.

وكما أشرنا أعلاه فإن قصة صالح وثمود تتميّز على باقي القصص الخلاصية بأن التركيز فيها ينسحب من التركيز المألوف على المواجهة بين التوحيد والشرك للتركيز على الناقة ومصيرها. ولقد أثار هذا مشكلة أخلاقية خاصة لم تثر في حالة القصص الأخرى سنعالجها في الفصل التاسع.

8

عندما ننتقل لموسى فإننا نعود مرة أخرى لعالم التوراة. وموسى هو النبي ذو الأثر الأكبر على تكوين محمد ونموذجه الكبير الذي يجمع النبوة والتشريع ولذا فلا غرو أنه النبي الأكبر حضورا في القصة الخلاصية للقرآن. وعناصر قصة موسى في القرآن هي نفس العناصر لقصته في التوراة وهي النشأة في مصر، والهروب من مصر، والعودة لمصر، ثم الخروج لسيناء والتيه. وقصة موسى القرآنية ينطبق عليها ما ينطبق على باقي القصص التوراتية في أنها تستند على المادة التوراتية علاوة على مادة القصص الشعبي.(72) إلا أن القرآن يضيف لقصة موسى المألوفة بُعْدًا جديدا وهو قصة لقائه بشخص مجهول الهُوية وتعرّضه لمواقف غريبة في سياحته معه، وهو لقاء له مغزى خاص وكبير سنتناوله في حينه.

وموسى وفرعون هما الشخصيتان الأساسيتان ويلعب هارون دور الشخصية الثانوية المساعِدة. ويعالج القرآن القصة في سور عديدة تصوِّر شَذَراتُها جوانب أو مشاهد مختلفة أو شبه متكرّرة. ونلاحظ في شَذْرة واحدة هي شَذْرة الفرقان أنها تنفرد بإجمالها للقصة إلى لحظة الخروج في آيتين: «ولقد آتينا موسى الكتاب وجعلنا معه أخاه هارون وزيرا * فقلنا اذهبا إلى القوم الذين كذبوا بآياتنا فدمرناهم تدميرا» (25: 35 – 36).

(72) يذهب رتشارد بيل (Richard Bell) إلى أن محمدا في بداية أمره لم يكن يميّز بين اليهودية والمسيحية ويذهب أبعد ويقول: «إنني أشكّ إن كان محمد يدرك في البداية أن قصة فرعون وجنوده وغرقهم في البحر الأحمر هي جزء من قصة موسى. إن هذه الاشياء وصلته مجتزأة ... »
The Origin of Islam in Its Christian Environment, pp. 122 – 123.
والافتراضان واهيان على ضوء ما نعرفه عن الوجود اليهودي والمسيحي في غرب الجزيرة العربية علاوة على العلاقة بالشام، وعلى ضوء مادة قصة موسى وفرعون في القرآن حيث يفقد وجود فرعون وظيفته الدرامية خارج إطار مواجهته مع موسى.

وقصة موسى تبدأ بميلاده وتبنّيه. وتختلف القصة القرآنية عن التوراتية في أن المتبنية ليست ابنة فرعون وإنما زوجته. ولكن لماذا اختار القرآن استبدال الابنة بالزوجة؟ لقد مرّت بنا آية التحريم التي تقول: «ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئا وقيل ادخلا النار مع الداخلين» (66: 10). إن السؤال الذي من الممكن أن يثور هو: ماذا عن المقابل؟ هل هناك مثل للذين آمنوا في ظلّ ظرف شبيه بمعنى أن تكون الزوجة نقيضة للزوج وينتظرها مصير مختلف؟ إن الإجابة تقدمها الآيتان التاليتان، ولكننا سنقتصر على اقتباس أولاهما حيث نقرأ: «وضرب الله مثلا للذين آمنوا امرأة فرعون إذ قالت رب ابن لي عندك بيتا في الجنّة ونجني من فرعون وعمله ونجني من القوم الظالمين» (66: 11). إن ابنة فرعون لا تلبث أن تختفي في القصة التوراتية بعد أن تحقّق وظيفتها الدرامية بإنقاذ موسى وتبنّيه، إلا أن استبدالها بالزوجة في القصة القرآنية يمدّد الأفق الخلاصي ليعطينا نموذجا إيمانيا يقابل نموذج زوجتَي نوح ولوط.[73]

وبعد إنقاذ موسى الطفل فإن الحدث الكبير الذي تتوقّف عنده القصتان هو قتله للمصري. والقصة كما نقرأها في سِفْر الخروج تقول: «وحدث في تلك الأيام لما كَبِر موسى أنه خرج إلى إخوته لينظر في أثقالهم، فرأى رجلا مِصْريا يضرب رجلا عِبْرانيا من إخوته، فالتفت إلى هنا وهناك ورأى أن ليس إحدٌ، فقتل المِصْري وطَمَره في الرمل» (2: 11 — 12).

(73) أحاط الخيال الإسلامي امرأة فرعون بهالة الاستشهاد ونعمة دخول الجنّة. وقد أعطاها الأخباريون اسم آسية بنت مزاحم وحكوا تعذيب فرعون لها إلى أن ماتت وكيف أن الله رفعها إلى الجنّة «فهي فيها تأكل وتشرب». (الطبرسي، **مجمع البيان،** ج 10، ص 48). إلا أنه من الممكن القول إن هذا الاستبدال ربما جاء نتيجة خلط وقع على مستوى المصدر الذي استوحته المادة القرآنية، إذ أن ثمة خيطا في المادة الشعبية اليهودية يحكي أن ابنة فرعون عملت على الإيحاء بأن موسى ابنها ويحكي بأن الذين ذهبوا لفرعون للإيقاع بموسى بعد قتله للمصري أخبروه بأن موسى ليس ابن ابنته. وحسب خيط في المادة الشعبية فإن الرب يخبر ابنة فرعون بأنها عاملت موسى وكأنه ابنها ولذا فإنه يدعوها ابنته، وهكذا يصبح اسمها عند اليهود «بِثْيَه» (בִּתְיָה) (انظر أخبار الأول، 4: 18). ويثيبها الرب على إنقاذها لموسى وباقي أعمالها الصالحة بإدخالها الجنّة وهي حيّة. انظر Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. 1, pp. 480 - 481.

وعندما يدرك موسى في اليوم التالي أن فعلته قد أُفْتُضِحت ويصدر فرعون أمرا بقتله يهرب إلى أرض مَدْيَن.

والصورة القرآنية لهذا الحدث أكثر تعقيدا لأنها تصور لنا موسى وقد انقسمت شخصيته نتيجة فعله. وهكذا نقرأ في القَصَص: «ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان إنه عدو مضل مبين * قال رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي فغفر له إنه هو الغفور الرحيم» (15 — 16). وبالمقارنة نجد أن مشهد سِفْر الخروج يحوي ثلاثة عناصر درامية هي موسي والمصري والعبراني، بالإضافة لعنصر المكان وقد خلا من السابلة، أما مشهد القرآن فيحوي عنصرين دراميين إضافيين ولكنهما غير مرئيين هما الشيطان والإله، بالإضافة لعنصر المكان الخالي الذي تدلّ عليه ضمنا عبارة: «ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها». إلا أن موسى القرآن ينقسم بعد ارتكابه لجريمته (أو «ذَنْبه» كما يعبّر صوته في آية الشعراء 26: 14) ويندم ويستغفر ويُغفر له.[74]

وفي مرحلته المِدْيَنِيّة يتزوّج موسى ويستقر، إلا أن استقراره لا يلبث أن يقصِمه حدثٌ يزلزل حياته ويحوّلها تحوّلا كاملا. يسوق موسى غنمه إلى أن يصِل جبل حُورِيب ويرى هناك عُلَّيْقَة تتوقّد نارا من غير أن تحترق. وعندما يميل ليستكشف أمرها يناديه الإله من وسطها ويقول له إنه رأى مذلة شعبه بني إسرائيل وأنينهم في مصر ويريد أن ينقذهم ويعطيهم أرض الكنعانيين وغيرهم من الأمم وأنه سيرسله إلى فرعون ليخرجهم. ويقاوم موسى طلب الإله متعلّلا بِعُدّة أسباب إلا أنه يرضخ في نهاية الأمر. كانت هذه اللحظة هي بداية نبوة موسى واللحظة التي يكشف فيها الإله عن اسمه — يَهْوَه. ولأن النبوة هي التي تصنع إلاهها فإن هذه اللحظة في الخيال اليهودي هي اللحظة التي وُلدت فيها اليهودية كدين. والدين الذي وُلد في تلك اللحظة، والذي هيأت قصصه المنسوجة حول إبراهيم وإسحاق ويعقوب تُرْبَتَه، دينٌ قَبَلي صنع تراثُه النبوي إلها قَبَليا، دين جعل «قصة بني إسرائيل» هي

(74) كانت المادة التلمودية حريصة على تبرير قتل موسى للمصري. وهكذا صوّرت هذه المادة المصري بأنه كان رئيس تسخير للعِبْراني يسيء قهره وأنه اعتدى جنسيا على زوجته وأن موسى عندما رآه فإن الرُّوح القُدُس أخبرته في الحال بما فعله وبنِيَّته المبيتة لقتل العِبْراني. وحسب هذه المادة فإن نتاج هذا الاعتداء الجنسي هو ذلك الرجل الذي يحكي عنه سِفْر الخروج في 4: 10 — 14، والذي يُجدِّف على اسم الإله ويَسُبُّه ويأمر موسى برجمه ويُرجم. انظر

Bialik and Ravnitzky, *The Book of Legends*, p. 61.

مدار التاريخ منذ لحظته التأسيسية تلك — لحظة العُلَّيْقَة المشتعلة.

ووصف القرآن للحظة العُلَّيْقَة المشتعلة هذه (أو النار أو الشجرة حسب التعبير القرآني) يخضع، بطبيعة الحال، للغرض القرآني. وتَرِد لحظة مخاطبة موسى التي يعلن فيها الإله هُويته في أربعة أماكن. ويرد الإعلان في موضعين بشكل تأكيدي بسيط، وهما في النمل حيث نقرأ: «يا موسى إنه أنا الله العزيز الحكيم» (27: 9)، وفي القَصَص حيث نقرأ: «يا موسى إني أنا الله رب العالمين» (28: 30). أما في طه فنقرأ: «إنني أنا الله لا إله إلا أنا» (20: 14)، وهكذا نجد أن الصياغة هنا تجمع التأكيد والنفي، أي نفي الشرك، وهو همّ قرآني مقيم.[75] أما المكان الرابع فهو آية طه التي تقول: «إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى» (20: 12) حيث لا يعلن الإله اسمه العلم («الله») وإنما اسم الجنس («ربّ»). وهكذا وبينما أن موسى في المشهد التوراتي يسأل عن اسم الله فإن الله في المشهد القرآني يبادر بإعلان اسمه.

وفي التوراة فإن همّ الإله ينحصر في إنقاذ بني إسرائيل ومهمة موسى تنحصر في إبلاغ فرعون بإطلاقهم، أما في القرآن فإن موسى يصبح حاملا لرسالتين: الرسالة المحدّدة بإطلاق بني إسرائيل ورسالة عامة هي رسالة النبوة، وهكذا نقرأ: «اذهب إلى فرعون إنه طغى * فقل هل لك إلى أن تَزَكَّى * وأهديك إلى ربك فتخشى» (79: 17 — 19، النازعات)، ونقرأ: «إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري * إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى * فلا يصدنك عنها من لا يؤمن بها واتبع هواه فتردى» (20: 14 — 16، طه). وهكذا تستبين لنا نزعة القرآن لتقديم نظرة تختلف عن النظرة التوراتية، إذ أن فرعون نفسه يصبح موضوعا لدعوة النبوة والخلاص. ولقد أفضى ذلك لإدراج عنصر جديد في القصة القرآنية لموسى وهو أن دعوة النبوة لا تصل لفرعون عبر صوت موسى وحده وإنما أيضا عبر صوت آخر مستقل هو صوت شخص لا اسم له يصفه القرآن بعبارة: «رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه» (40: 28، غافر). وفي مقابل قول فرعون لقومه: «ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد» (40: 29) يعلن الرجل المؤمن سلطته ويقول: «يا قومِ اتبعونِ أهدكم سبيل الرشاد» (40: 38). ويقدّم الرجل المؤمن العناصر المألوفة للرسالة النبوية مؤكّدا على ركنها الإيماني الرافض للشرك («تدعونني لأكفر بالله وأشرك به ما ليس لي به علم وأنا أدعوكم إلى العزيز الغفار» (40: 42))، وركنها الأخلاقي

(75) أشرنا لهذه الآيات الثلاثة في الفصل الرابع باعتبارها نموذج اللحظة العليا في الكلام الإلهي. انظر ص 137 أعلاه.

السلوكي وما يرتبط به من ثواب وعقاب («من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها ومن عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنّة يرزقون فيها بغير حساب ❋ ويا قومِ ما لي أدعوكم إلى النجاة وتدعونني إلى النار» (40: 40 — 41)).

إلا أن استحداث القرآن لرسالة نبوية بصوت موسى والرجل المؤمن لا تغيّر في واقع الأمر من موقف الإله من فرعون والذي هو رَجْع لصدى الموقف التوراتي، وهو ما تعبّر عنه آيتا يُونُس اللتان تقولان: «وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على أموالهم واشْدُدْ على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم ❋ قال قد أجيبت دعوتكما فاستقيما ولا تتَّبعان سبيل الذين لا يعلمون» (10: 88 — 89).(76)

ومواجهة فرعون تعني بالضرورة الدخول في عالمه. وعالم فرعون الذي تصفه التوراة عالم تسيطر عليه معرفة تتّخذ مظهر السحر.(77) وهكذا يبعث الإلهُ موسى وقد أسبغ على عصاه ويده خاصيتين سحريتين وأعطاه القدرة السحرية على تحويل الماء لدم، أي أن موسى لايذهب لفرعون بوجه نبي فحسب وإنما أيضا بوجه الساحر الأكبر. وعندما تأتي اللحظة الحاسمة وتقع المواجهة بين موسى وأخيه هارون مع سَحَرة فرعون فإن السَّحَرة يخسرونها لأن العصا التي يلقيها هارون تصير ثعبانا يبتلع ثعابين عِصِيِّهم.(78) وعندما ننظر لنفس المشهد في القرآن فإننا نجده يستبعد هارون وأن موسى هو الذي يقف في قلبه ويلقي بعصاه التي يلقَف ثعبانُها ثعابين عِصِيّ السَّحَرة. ويفارق القرآنُ المشهدَ التوراتي ليجعل السَّحَرة عندما يشهدون انغلابهم يلقون بأنفسهم ساجدين ويعلنون إيمانهم برب موسى وهارون.(79)

وفي التوراة ترتفع المواجهة بعد انهزام السَّحَرة لتصبح مواجهة بين الإله وفرعون. وفي هذه المواجهة يضرب الإلهُ فرعونَ والمصريين بعشر بلايا متتابعة إذ يحوّل مياههم لدم،

---

(76) عبر كل البلايا التي يسلّطها الإله على المصريين باستثناء البلية الأخيرة فإن عناد فرعون ورفضه لطلب موسى وهارون بإطلاق العبريين يحدث بتأثير الإله وتدخله كما نقرأ في سِفْر الخروج: «ولكن شدّد الربُّ قلب فرعون فلم يسمع لهما، كما كلّم الربُّ موسى.» (9: 12).

(77) ربطُ مصر بالسحر جعل القَبّاليين (معتنقي القَبّالاه أي التأويلات الباطنية الصوفية وسط اليهود) يقولون إن إبراهيم تعلّم أثناء فترة إقامته في مصر السحرَ على يد المصريين. انظر Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. 1, p. 191.

(78) انظر خروج 7: 8 — 12.

(79) انظر مثلا الأعراف 7: 113 — 122.

ثم يسلّط عليهم الضفادع، ثم البعوض، ثم الذُّباب، ثم يهلك ماشيتهم، ثم يضرب أجسادهم وأجساد بهائمهم بالدمامل والبثور، ثم يُمْطِر عليهم البَرَد، ثم يبعث عليهم الجراد، ثم يغطّي بلادهم بظلام دامس، ثم يأتي بعد ذلك الانتقام الأكبر عندما يقضي بموت كلّ بكر من الناس والبهائم. والبلايا تدخل في القصة القرآنية إلا أنها تُختزل لخمس،[80] وهكذا نقرأ في الأعراف: «فأرسلنا عليهم الطُّوفان والجراد والقُمَّل والضفادع والدم آيات مفصلات فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين» (7: 133).[81] وفي القصة التوراتية فإن البلية العاشرة، بوحشيتها البالغة، هي التي تكسر تصميم فرعون ومقاومته وتجبره على إطلاق بني إسرائيل.

9

وخروج بني إسرائيل يتحوّل لواحد من أعظم الأحداث الدرامية في التوراة لأن الإله يستغلّه لإيقاع انتقامه التام والنهائي ضد فرعون. وهكذا يكلّم الإله موسى لينزل ببني إسرائيل في بقعة معينة عند البحر لخدع فرعون واستدراجه ويقول: «وأشدِّد قلبَ فرعون حتى يسعي وراءهم، فأتمجَّد بفرعون وبجميع جيشه، ويعرف المصريون أني أنا الرَّبّ» (خروج 14: 4). وعندما تحين اللحظة يرفع موسى عصاه فينشقّ البحر ليعبر بنو إسرائيل «والماء سور لهم عن يمينهم وعن يسارهم»، وعندما يتبعهم فرعون وجيشه يعود الماء ليغرقهم حتى «لم يبقَ منهم ولا واحد». ويصف لنا الكاتب التوراتي المشهد الأخير قائلا: «ونظر إسرائيلُ المصريين أمواتا على شاطىء البحر . ورأى إسرائيلُ الفعلَ العظيم الذي صنعه الربّ بالمصريين ... » (خروج 14: 30 – 31).

وتعكس القصة القرآنية العناصر الأساسية لمشهد سِفْر الخروج. وهكذا تعكس عنصر المطاردة: «فأتبعهم فرعون بجنوده» (20: 78، طه)، وعنصر شقّ البحر:

---

(80) إذا أخذنا في الاعتبار آية الإسراء التي تقول: «ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات» (17: 101) فإن البلايا ستصبح على أعلى الفروض تسعا. ولقد اتفق المفسرون بالطبع على الخمسة المذكورة في آية الأعراف إلا أنهم اختلفوا حول الأربعة الباقية. انظر مثلا الطبري، **تفسير الطبري**، ج 8، ص 155 – 157.

(81) بدلا من «القُمَّل» قرأ الحسن البصري «القَمْل»، بمعنى القمل المعروف. ولقد اختلف المفسرون في معنى القُمَّل ما بين قائل إنه كبار القِرْدان (جمع قُراد)، أو أولاد الجراد، أو البراغيث، أو السوس. (الزمخشري، **الكشّاف**، ج 2، ص 496 – 497). وما نرجّحه أن القرآن استخدم اللفظة في معنى يشمل بليتَي البعوض والذُّباب.

«فأوحينا إلى موسى أن أضرب بعصاك البحر فانفلق ... » (26: 63، الشعراء)، وعنصر الإغراق: «وأنجينا موسى ومن معه ❋ ثم أغرقنا الآخرين» (26: 65 – 66). إلا أن القصة القرآنية تحوي عنصرا آخر بشأن فرعون لا نجده في القصة التوراتية، وهو أنها تحدّثنا عن تحوّل تام يطرأ عليه في لحظة نزعه الأخيرة إذ يقول: «آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين» (10: 90، يُونُس). وهو نداء يكون ردّ الصوت الإلهي عليه: «فاليوم نُنَجِّيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية وإن كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون» (10: 92). وفي تقديرنا أن هذه الصورة لفرعون وهو مشرف على الغرق تحمل صدى صورة مالوفة في القرآن عندما يصف جُحُود الإنسان وكفره وهو يستجدي ربّه مستيئسا في مواجهة الموت لا سيما في البحر حيث لا حول له ولا قوة وكيف أنه ينسى ذلك بعد نجاته، كما نقرأ مثلا في الإسراء: «وإذا مسكم الضُّرّ في البحر ضَلّ من تدعون إلا إياه فلما نجّاكم إلى البر أعرضتم وكان الإنسان كفورا» (17: 67). إلا أن الصورة ربما تكون قد دخلت القرآن بصدى من المادة المِدْراشِية التي تذكر أن فرعون قد أُنْجِيَ بغرض أن يخبر المصريين عن المعجزات التي أظهرها الربّ لشعبه.[82]

إن الخروج هو الخطوة التمهيدية التي يقوم بها يَهْوَه لتهيئة بني إسرائيل لدورهم كشعب مقدّس اختاره لكي يكون له «شعبا خاصا فوق جميع الشعوب الذين على وجه الأرض» (تثنية 14: 2) ولتمكينهم من احتلال «الأرض المقدّسة». والقرآن يتّحد مع الرؤية اليهودية ويقبل الدعوى التوراتية باصطفاء بني إسرائيل (مثلا آية البقرة: «يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين» (2: 47)) ودعوى الأرض الموعودة («يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين» (5: 21، المائدة)). وفي حكايته عن فترة التيه يقف القرآن عند ثلاثة أحداث: حدثين يعبّران عن أعلى لحظتين في القصة اليهودية وهما حدث كلام الإله مع موسى، وحدث دخول الإله في ميثاقه الجديد مع بني إسرائيل، وفي مقابلهما يقف الحدث الثالث الذي يعبّر عن أدنى لحظة في القصة اليهودية وهو حدث الارتداد وعبادة العجل الذهبي.

في سِفْر الخروج نقرأ عن موسى وهو يطلب من الإله أن يراه، ويقول له الإله: «لا تقدِر أن ترى وجهي لأن الإنسان لا يراني ويعيش» (33: 20). إلا أن الإله يستره بيده وهو يسير مجتازا ليرى موسى ظَهْرَه.[83] وعن طلب موسى هذا نقرأ في القرآن: «ولما جاء موسى لميقاتنا

(82) Katsh, *Judaism in Islam*, p. 47.

(83) الموقف اللاهوتي الذي يعبّر عنه كاتب سِفْر الخروج هنا يتعارض مع موقف كاتب سِفر الخروج الذي يحكي عن مصارعة يعقوب للإله الذي يظهر له في شكل إنسان. ويطلق يعقوب

وكلمه ربُّه قال ربّ أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني فلما تجلّى ربُّه للجبل جعله دكّا وخرّ موسى صَعِقا فلما أفاق قال سبحانك تُبْتُ إليك وأنا أول المؤمنين» (7: 143، الأعراف). وهكذا نرى الاختلاف بين المشهدين في أن إله المشهد التوراتي مجسّد ويتحرّك ويستطيع موسى أن يرى ظهره، بينما أن إله المشهد القرآني لا يُرى بتاتا إلا من خلال تجلّيه الذي يدكّ الجبل ويصعَق موسى.[84]

إلا أن ما هو حاسم ومهم بالدرجة الأولى للقصة الخلاصية ليس أن يرى النبيُ الإلهَ وإنما أن يسمع منه إما مباشرة أو عبر وسيط لأن هذا في نهاية الأمر هو ما يعطيه رسالته. والكاتب التوراتي منتبه لذلك ويتيح لنا عبر صوت الإله أن نعرف الكيفيتين اللتين يستخدمهما في اتصاله بأنبيائه. فهو من الممكن أن يخاطب النبي بواسطة الرؤيا أو الحُلْم، أما في حالة موسى فإنه يتكلّم معه «فَمَاً إلى فَمٍ وعَيَانا ... لا بالألغاز» (أعداد 12: 6 — 8). وهذا التأكيد الخاص في حالة موسى هو ما تعكسه العبارة القرآنية في النساء: «وكلَّم الله موسى تكليما» (4: 164).[85]

إن تعبير سِفْر الأعداد أن الإله تكلّم إلى موسى «فَمَاً إلى فَمٍ وعَيَانا» وليس «بألغاز» الأحلام والرؤى لا ينفصل عن مهمته كمشرِّعٍ وطبيعة اللغة التي كان لابد له أن يستخدمها وهو يخاطب بني إسرائيل الذين يريد الإله أن يُعِدَّهم ليكونوا له «مملكةَ كهنةٍ وأمّةً مقدّسةً»

على مكان المصارعة اسم «فَنِيئِيل» (بمعنى «وجه الإله») ويقول: «لأني نظرت الله وجها لوجه، ونُجِّيَتْ» (32: 30). حول هذه القصة وأصلها المحتمل انظر كتابنا **نبوة محمد**، ص 19.

(84) في تفسير عبارة «وخرّ موسى صَعِقا» ذهب البعض أنها تعني «مغشيّا عليه»، وذهب آخرون أنها تعني «ميتا». (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 6، ص 53). ومن الواضح أن الفريق الأول قرأ العبارة على ضوء عبارة «فلما أفاق» التي تليها، وأن الراجح أن الفريق الثاني قاسَ وجعل تجرِبة موسى شبيهة بتجرِبة بني إسرائيل التي تصفها آيتا البقرة: «وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جَهْرَة فأخذتكم الصاعِقة وأنتم تنظرون * ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون» (2: 55 — 56).

(85) في تفسير هذه العبارة قال البعض إن الله عندما خاطب موسى خاطبه بالألسنة كلها قبل أن يخاطبه بلسانه، وأن موسى سأله عما إن كان في خلقه ما يشبه كلامه فقال: «أقرب خلقي شبها بكلامي أشدّ ما يسمع الناس من الصواعق.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 368). ولقد ظهر بين المفسرين من أراد أن يسلب موسى هذا التخصيص دون باقي الأنبياء ففسروا لفظة «كلّم» بمعنى جَرَح وفسروا العبارة بمعني «وجرّح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن»، وهو تفسير دمغه الزمخشري بأنه من «بِدَع التفاسير». **الكشّاف**، ج 2، ص 179.

(خروج 19: 6). إن ما يُنسب لموسى من تراث تشريعي بدءا من الوصايا العشرة وانتهاء بتشريعات الطقوس والمعاملات كان لابد من صياغته بلغة واضحة لا تلتبس مدلولاتها. واللحظة الخاصة التي تمثّل ذروة عمل موسى المشرِّع هي لحظة تَلَقِّي الوصايا العشرة التي تصبح لحظة الميثاق الثاني بين الإله وبني إسرائيل، والتي ينزل فيها الإله لجبل سيناء الذي يصعَد «دُخانه كدُخان الأتُون» ويرتجف كلّه (خروج 19: 18)، وهي اللحظة التي مرّ بنا ذكرها أعلاه في آية البقرة التي تقول: «وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطُّور خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون» (2: 63). ويلخّص القرآن هذا الميثاق قائلا: «وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتم إلا قليلا منكم وأنتم معرضون * وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ثم أقررتم وأنتم تشهدون» (2: 83 – 84، البقرة).

وإن كانت لحظة الميثاق الثاني هي لحظة الذروة في القصة اليهودية فإنها لا تلبث أن تعقبها لحظة الهبوط الأدني عندما يرتدّ بنو إسرائيل ليعبدوا العجل الذهبي.[86] وسياق الحدث في سِفْر الخروج أن إبطاء موسى في النزول من جبل سيناء يدفع بني إسرائيل ليطلبوا من هارون أن يصنع لهم آلهة تسير أمامهم. ويستجيب هارون ويصنع لهم عجلا ذهبيا. وعندما ينحدر موسى من الجبل ويرى العجل يستشيط غضبا ويحرقه، ثم ينادي فتنحاز له جميع عشيرته من اللاويين ويأمرهم أن يقتلوا إخوانهم وأصحابهم وأقرباءهم، ويسقط في ذلك اليوم «نحو ثلاثة آلاف رجل» (خروج 32: 28).

وفي القرآن فإننا نجد ما يهيئنا لانتكاس بني إسرائيل، إذ نقرأ في الأعراف: «وجاوزنا ببني إسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون» (7: 138). والعلاقة بين ما تحكيه هذه الآية وما يحدث فيما بعد لم تَفُتْ على المفسرين، وهكذا قال ابن جُرَيج مثلا إن أصنام هؤلاء القوم كانت تماثيل بقر، وهكذا رأى بنو إسرائيل فيما بعد في العجل شبها بتلك البقر.[87] وقصة العجل

---

(86) تعبّر المادة التلمودية عن هذا الهبوط بقولها إن عاقبة العجل الذهبي كانت الأوخم والأفدح من بين كل خطايا بني إسرائيل لأن الإله كان عازما على منح من يقبل التوراة الحياةَ الأبدية والهيمنة على مَلَك الموت. إلا أن بني إسرائيل فقدوا فرصة اكتساب هذه المزية عندما عبدوا العجل الذهبي. انظر Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. 1, p. 620.

(87) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 6، ص 46.

القرآنية تفارق القصة التوراتية مفارقة مقصودة في أن هارون ليس هو من يصنع العجل وإنما شخص آخر مجهول تشير له بلقب «السامري». إلا أن القصة القرآنية تحمل صدى ما يفعله هارون في القصة الأصلية في أنه هو الذي يتعرّض لتقريع موسى وتعنيفه الذي يصل حدّ أخذه وجرّه برأسه وجذب لحيته وليس السامري الذي يكتفي باستفساره عما حداه ليأتي بفعلته ثم يهدده بوعيد الحساب الذي ينتظره. وعندما نأتي لردّ فعل موسى الذي يودي بحياة ثلاثة آلاف رجل في القصة التوراتية فإن القرآن يحوّر الحدث لنقرأ في البقرة: «وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم» (2: 54). فموسى هنا لا يعاقبهم على ارتدادهم وإنما يطلب منهم أن يكفّروا عن خطيئتهم بقتل أنفسهم.[88]

إن القصة اليهودية لعبت دورين مهمّين في القرآن: دور اكتساب الدين الجديد لشرعيته عبر تأكيده على التداخل الوثيق بينه وبين مصدره ونموذجه الأولي، ودور الاستخدام السجالي للقصة ضد اليهود المعاصرين لمحمد عندما اصطدم بهم بعد الهجرة ليثرب.[89] ورغم أن

(88) نسجت المادة الأخبارية الإسلامية الكثير من الأخبار حول هذا الحدث. وهكذا نقرأ في خبر منسوب لسعيد بن جبير ومجاهد أن بني إسرائيل «قام بعضهم إلى بعض بالخناجر يقتل بعضهم بعضا، لا يَحِنّ رجل على رجل قريب ولا بعيد، حتى ألوى موسى بثوبه، فطرحوا ما بأيديهم، فتكشّف عن سبعين ألف قتيل. وإن الله أوحى إلى موسى: أن حسبي قد اكتفيت، فذلك حين ألوى بثوبه.» الطبري، **تفسير الطبري**، ج 1، ص 325.

(89) عن هذا التأكيد نقرأ في الأحقاف: «ومن قبله كتاب موسى إماما ورحمة وهذا كتاب مصدِّق لسانا عربيا لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين» (46: 12). وإن كان تأكيد هذه الآية يأتي بالصوت النبوي فإن القرآن يدعمه بتأكيد آخر مماثل في الأحقاف يأتي بصوت الجن: «قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدِّقا لما بين يديه يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم» (46: 30). وعند النظر للاستخدام السجالي فإننا نسمع الصوت الإلهي في النساء مثلا يكرّر هذا التأكيد في سياق تهديدي: «يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا» (4: 47). إلا أن القرآن يستبطن في نفس الوقت يأسا من أن يقبل بنو إسرائيل رسالته على ضوء تاريخهم في الرحلة الخلاصية الذي تلخّصه آية المائدة التي تقول: «لقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل وأرسلنا إليهم رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون» (5: 70).

موسى، كما ذكرنا أعلاه، هو النبي ذوالأثر الأكبر على محمد والنبي الأكثر حضورا في القصة الخلاصية للقرآن، إلا أن التوتّر بين محمد ويهود يثرب ما لبث أن تصاعد لعداء حادّ وصل في نهاية الأمر لقراره بإجلائهم عن المدينة.[90] ولقد كان لذلك أثره الحاسم على صورة موسى في القرآن إذ أن محمدا «بدأ في التأكيد على ميراثه الحنيفي، وبذا صَعِد إبراهيم لمقام النبي المثال بدلا من موسى.»[91] وهذا الانقلاب في حظّ موسى تعكسه أكثر قصة تملأنا بالترقّب في القرآن وهي قصة موسى والعبد الصالح التي ترد في الكهف.

وفي القصة فإن موسى يبدأ رحلةَ بحثٍ يلقى فيها رجلا صالحا. ويعرض موسى على الرجل أن يتبعه ليتعلّم على يديه. ويوافق الرجل مشترطا على موسى ألا يسأله عما يراه يفعل ويوافق موسى. ويركب الرجل وموسى سفينة وإذ بالرجل يخرِق السفينة مما يجعل موسى يحتجّ على ما يراه فعلا غير مسئول ويذكّره الرجل بوعده. وينطلقان فيلقى الرجل غلاما فيقتله ويحتجّ موسى مُدِينا فعله الذي يراه مُنْكَرا، ثم يضطر للاعتذار مرة أخرى. ويصلان قرية يرفض أهلها إكرامهم ويجدان فيها جدارا آيلا للسقوط يشمّر

---

(90) حدّة العداء والخصومة هذه تعبّر عنها آيات كثيرة في ذمّ اليهود. ويصل هذا الذَّم في الآية 62: 5 (الجمعة) حدّ التشبيه بالحيوانات، وهكذا نقرأ: «مَثَلُ الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا بئس مثل القوم الذين كذَّبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين». ويتحوّل هذا الإهباط التشبيهي لإهباط مسخي (حقيقي) في البقرة حيث نقرأ: «ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قِرَدة خاسئين» (2: 65). ويقول قايقر عن قصة المسخ هذه إنه لا أثر لها بين اليهود.

Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume Aufgenommen?*, p. 181.

ولكن ما هو مصدر القصة؟ هل هو الخيال النبوي أم مصدر لا نعرفه؟ إننا نستبعد احتمال الخيال النبوي في هذه الحالة لأن المواجهة مع اليهود كانت تقتضي الاستناد على «معرفة»، ومن هنا نرجّح افتراض أن القصة قد دخلت القرآن عبر أثر شعبي. وما نلاحظه فيما يتعلّق بهذا الأثر أن الذاكرة القرآنية نفسها يعتريها عدم الاستقرار والتضارب في نقله، وهكذا فإن المسخ يصبح في موضع آخر مسخا تنضاف له صورة الخنازير: «قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن آمَنَّا بالله وما أُنزل إلينا وما أُنزل من قبل وأن أكثركم فاسقون * قل هل أُنَبِّئُكم بِشَرٍّ من ذلك مَثُوبَة عند الله من لَعَنَه الله وغضب عليه وجعل منهم القِرَدة والخنازير وعَبَد الطاغوت أولئك شرٌّ مكانا وأضلُّ عن سواء السبيل» (5: 59 – 60، المائدة). عن علاقة محمد باليهود في المدينة ومراحلها انظر الفصل الثامن في كتابنا **نبوة محمد**.

(91) **نبوة محمد**، ص 257.

الرجل ويصلحه، ويحتجّ موسى بأنه كان من الممكن أن يطلب أجرا مقابل عمله. وعندها يعلن الرجل فِراقه لموسى ويخبره بمعنى كل فعل من أفعاله. وهكذا يعلم موسى أن السفينة كانت لمساكين يتكسّبون منها وأن الرجل قصد أن يُعيبها حتى لا يسلبها ملك غاصب وراءهم، وأما الغلام فقتله لأنه كان سيرهق أبويه المؤمِنَيْن عندما يكبر بطغيانه وكفره وأراد أن يبدّلهما الله بخير منه، وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين وتحته كنز لهما سيجدانه عندما يكبران. وهكذا فإن القصة عند نهايتها تكشف عن قصور معرفة موسى بإزاء معرفة أعلى يملكها الرجل الصالح.[92] والقصة القرآنية لا تعطي لحامل هذه المعرفة العليا اسما لأنه من الممكن أن يكون خارج دائرة الذاكرة النبوية المألوفة ومنتميا لتلك الدائرة النبوية الكبرى التي يشير لها القرآن بقوله «ورسلا لم نقصصهم عليك» (4: 164، النساء). إلا أن المغزى الحقيقي للقصة في تقديرنا لا ينفصل عن علاقة محمد والدين الجديد بموسى واليهودية، فنبوة محمد وصعود الدين الجديد تعنى أن الخطة الخلاصية قد طرأ عليها تغيّر جديد ونهائي يصبح المسلمون بموجبه هم أمّة الاجتباء والاصطفاء الجديد، كما أشرنا أعلاه.[93]

---

(92) تحوي مادة الهاجاداه قصة شبيهة بهذه القصة، وبطلاها النبي إيلِيًّا والحَبْر يَشُوع بن لاوي. يقابل يَشُوعُ بن لاوي النبيَ إيلِيًّا ويطلب اصطحابه ويقبل إيلِيًّا على شرط ألا يسأله الحَبْر عما يفعل. ومثل الرجل الصالح يأتي إيلِيًّا بأفعال ينكرها الحَبْر إلا أن الحَبْر يضبط نفسه ولا يحتجّ. وعندما ينفجر أخيرا بالاحتجاج يخبره إيلِيًّا أن هذا فراقَ بينهما ويكشف له الحكمة من وراء أفعاله. انظر Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. 2, pp. 1013 – 1015.
ومن المعقول أن نقبل الافتراض الذي يذهب إلى أن هذه القصة ورغم الاختلاف في التفاصيل بينها وبين قصة موسى والرجل الصالح مثّلت النموذج المثال للقصة القرآنية. انظر مادة: "Moses", *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, p. 539.

(93) انظر ص 118 و ص 182. في مكان آخر قلنا: «وهذا الدور الرمزي للعبد الصالح يجسِّد في واقع الأمر وعلى المستوى العملي دور محمد والإسلام بإزاء موسى واليهودية، إذ أن موقف الدين الجديد لم يلبث أن تغيّر لتغدو نبوة محمد متجاوزة لنبوة موسى ويصبح الإسلام متجاوزا لليهودية» (**نبوة محمد**، ص 257). وإن كانت هذه القصة بمثابة ما يمكن أن نعتبره تعبيرا رمزيا عن تجاوز موسى، فإن التصريح القرآني به نجده في الانتقال من مستوى آية آل عِمْران التي تقول: «نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل» (3: 3) إلى ما تقرّره آية المائدة التي تقول: «وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه

10

كان عيسى هو أكبر تحدٍّ واجه محمدا في علاقته بأنبياء التراث اليهودي – المسيحي. فصورة عيسى وصلت له عبر منظورين متصادمين: المنظور المسيحي الذي ينظر له بوصفه المسيح ابن الله الذي وُلد ولادة عُذْرِية والذي قُتل مصلوبا والذي قام بعد صلبه من بين الأموات، والمنظور اليهودي الذي لا يعترف بأنه المسيح الموعود ويرفض ولادته العذرية ويؤكد صلبه وموته الذي لم تعقبه قيامة. والقرآن قد عبّر عن موقف، يبدو أنه كان مبكرا، وهو تحاشي الانخراط في المسائل الخلافية المتّصلة بباقي الأديان واتخاذ موقف حيادي بشأنها وترك الحكم فيها لله، وهو ما عبّرت عنه آية الحجّ التي تقول: «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد» (22: 17). إلا أن هذا الموقف ما كان من الممكن أن يستمر مع احتدام صراعات محمد، وكان من الطبيعي أن يصرّح القرآن بمواقفه إزاء خلافات اليهود والمسيحيين لأن قضايا هذه الأديان متداخلة ومتماثلة بحكم أن المسيحية والدين الجديد ينطلقان من أديم اليهودية.

وعندما نأتي لقصة عيسى في القرآن فإننا نجد أنها تبدأ بإثبات سلسلة نسبه التي تحتل مكانة سامقة في التراتبيته الاصطفائية، وهكذا نقرأ في آل عِمْران: «إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عِمْران على العالمين» (3: 33). وتُولد مريم في هذا السياق وقد اكتسبت وهي لا تزال جنينا يتخلّق في بطن أمها وضعا خاصا يسبغه عليها نَذْر أمها: «إذ قالت امرأة عِمْرَان ربِّ إني نذرت لك ما في بطني مُحَرّرا فتقبّل مني إنك أنت السميع العليم» (3: 35). وعندما تصل مريم للّحظة التي هُيئت فيها للعب دورها الفريد في الخطة الخلاصية تجيئها الملائكة لتذكّرها بمقامها: «وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهّرك واصطفاك على نساء العالمين»، ثم لتعلن لها البشارة الكبرى: «إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يُبَشِّرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم» (3: 42؛ 45 على التوالي، آل عِمْران). ويتواصل مشهد مريم منتقلا من لحظة البشرى لمرحلة الحَبَل عندما يرسل لها الإله كائنا يصفه

من الكتاب ومهيمنا عليه» (5: 48). ففي آية آل عِمْران تتساوى كل الكتب في سلطتها ويستمدّ القرآن سلطته من مصادقته على ما ورد في التوراة والإنجيل، إلا أن آية المائدة تنقل القرآن من مقام المصادقة فحسب لمقام الهيمنة أيضا على ما سبقه. ولقد فسّر المفسرون لفظة «مهيمن» بمعنى الشهيد أو الأمين أو الحافظ أو مترادفاتها. (انظر الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 606 – 608). وهكذا يصبح القرآن، بوصفه المستودع الأخير للكلمة الإلهية، هو الحاكم على كلّ ما قبله.

بـ «روحنا» وقد اتخذ هيئة بشرية. وعندما تفزع مريم لرؤيته وتستعيذ منه يقول لها: «إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا» (19: 19 مريم). وعندما تستعجب وتستنكر يقول لها: «كذلك قال ربك هو عَلَيَّ هَيِّن» (19: 21، مريم).

والقرآن يقف عند خلق عيسى عبر صور متباينة ويجعله مختلفا عن خلق أي إنسان آخر بعد آدم. وهكذا نقرأ في آل عِمْران وبعد مشهد البُشْرى لمريم: «قالت ربِّ أنَّى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون» (3: 47). وفي آية أخرى من نفس السورة نقرأ: «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون» (3: 59). وفي الأنبياء نقرأ: «والتي أحصنت فَرْجَها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها آية للعالمين» (21: 91)، وهي صورة تتكرّر في التحريم حيث نقرأ: «ومريم ابنة عمران التي أحصنت فَرْجَها فنفخنا فيه من روحنا وصَدَّقَت بكلمات ربها وكتبه وكانت من القانتين» (66: 12). وهكذا وفي آية آل عِمْران الأولى فإن وسيلة خلق عيسى هي الأمر الإلهي التكويني الذي يرد ذكره مطلقا. أما في آية آل عِمْران الثانية فالوسيلة هي الأمر التكويني مرة أخرى إلا أنها مقيّدة بالتراب، مثله في ذلك مثل حالة خلق آدم. أما في التحريم والأنبياء فليس هناك قولٌ وإنما فعلُ نفخٍ.[(94)] ولكن من النافخ من روحه هنا؟ إن الأرجح أن الفعل هنا فعلٌ إلهي النفخُ فيه شبيه بالنفخ في حالة آدم الذي مرّ بنا ذكره في آية الحِجْر التي تقول: «فإذا سويته ونفخت فيه من روحي» (15: 29). إلا أن بعض المفسرين رأوا أن من نَفَخ هنا هو جبريل،[(95)] وهو تفسير بعيد لأن الضمير في «نفخنا» و«روحنا» يعود على المتكلّم وهو صوت الإله.

نأتي الآن لصورة القرآن عن نهاية عيسى. نقرأ في آل عِمْران: «إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إليّ» (3: 55)، وهي كما نرى بصوت الإله. وفي مريم نقرأ: «والسلام عليَّ

---

(94) نلاحظ أن فعل النفخ هذا في المصحف العثماني ذو اتجاهين مختلفين لأننا بإزاء صياغتين مختلفتين حيث نقرأ في الأنبياء «فنفخنا فيها»، أي في مريم، ونقرأ في التحريم: «فنفخنا فيه»، أي في فَرْج مريم. هذا الخلط لا ينشأ في مصحف عبد الله بن مسعود إذ يقرأ في التحريم مثل الأنبياء: «فنفخنا فيها». وفي شرح تعبير «التي أحصنت فَرْجَها» يقول الطبري: «التي منعت جيبَ درعها جبريلَ ... وكل ما كان في الدرع من خرق أو فتق فإنه يُسمّى فَرْجا ... » (**تفسير الطبري**، ج 12، ص 163)، وهي قراءة قال عنها الزمخشري إنها من «بدع التفاسير» **الكشّاف**، ج 6، ص 165.

(95) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 4، ص 163 – 164.

يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا» (19: 33)،[96] حيث الآية بصوت عيسى الرضيع. وفي المائدة نسمع صوت عيسى وهو يقول لله في مشهد القيامة: «وكنتُ عليهم شهيدا ما دُمْتُ فيهم فلما توفيتني كنتَ أنت الرقيب عليهم» (5: 117). وفي النساء نقرأ: «وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شُبِّه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا * بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزا حكيما * وإن من أهل الكتاب إلا لَيُؤْمِنَنَّ به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا» (4: 157 – 159)، وهي آيات بالصوت النبوي. والألفاظ والتعابير محل نظرنا هي: «متوفيك»، و«رافعك»، و«أموت»، و«توفيتني»، و«ما قتلوه»، و«ما صلبوه»، و«شُبَّه لهم»، و«رفعه»، و«موته». ونلاحظ أن هذا الحقل الدلالي يحوي ثلاث أنوية كلّ نواة منها تتركّب من لفظتين تعبّران عن دورة مكتملة. والأنوية الثلاثة هي: «متوفيك» / «توفيتني»، و«رافعك» / «رفعه»، و«أموت» / «موته».[97] فاللفظة الأولى في كل نواة تعبّر عن حالة لم تتحقّق بعد، واللفظة الثانية تعبّر عن الحالة وقد تحققت والدورة وقد اكتملت. ويتّضح من النواة الأولى والثالثة أن نهاية عيسى كانت موته. إلا أن النواة الثانية تتحدّث عن رفعه. والسياق الدرامي لهذا الرفع الذي تحكيه آية النساء 4: 157 هو مشهد صلب عيسى وقتله، وهو مشهد عاشه اليهود وحفظته ذاكرتهم. إلا أن القرآن يضع مجموع هذا المشهد في إطار أوسع ترسمه آية «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين» (3: 54، آل عِمْران)، حيث يتآمر اليهود ويمكرون لقتل عيسى إلا أن مكرهم هذا يحيط به مكر الإله الذي يُبْطل كيدهم

---

(96) هذه الآية ترد بنفس المعنى في حقّ يحيى بن زكريا: «وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا» (19: 15، مريم).

(97) نلاحظ في صياغة الآية الأولى أن مقالة اليهود فيها لا يمكن أن تؤخذ بحرفيتها. فبينما أنهم من الممكن أن يتحدّثوا عن «عيسى بن مريم» إلا أنه من المستبعد أن يصفوه بـ «المسيح» أو حتى بـ «رسول الله». ولقد انتبه الزمخشري لهذا الإشكال فقال: «قالوه على وجه الاستهزاء، كقول فرعون: «إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون» (26: 27، الشعراء).» (الكشّاف، ج 4، ص 175). أما الآية الثانية فإن عبارتها: «وإن من أهل الكتاب إلا لَيُؤْمِنَنَّ به قبل موته» ملتبسة وأشكلت على المفسرين وتخبّطوا في شرح ما يمكن أن تعنيه. (انظر مثلا الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 356 – 361). وتعبير «قبل موته» يصبح «قبل موتهم» في قراءة أُبيّ (المصدر السابق، ج 4، ص 358). وهكذا فالضمير عنده يتغيّر لكي لا يعود على عيسى وإنما على أهل الكتاب، مما يعني أن قراءته ستُسْقِط النواة «أموت» / «موته».

برفع عيسى. وهكذا فإن المكر الإلهي المحيط يضع مجموع تجربة اليهود في منطقة «شُبِّه لهم»، وهي منطقة تكثّف آية النساء طبيعتها الوهمية والخداعية بلفظتَي «شكّ» و«ظنّ» وبعبارة «ما قتلوه يقينا».[98]

ولكن ما هو الموقف الذي يعبّر عنه القرآن تحديدا — هل مات عيسى أم لم يمت؟ إن الآيات التي اقتبسناها في الفقرة السابقة تصرّح بأن عيسى سيموت أو قد مات باستثناء آيتَي النساء 4: 157 — 158 اللتين تنفيان زعم اليهود لتؤكّدا أنهم لم يقتلوا عيسى أو يصلبوه وأنه في حقيقة الأمر قد رُفع. وفكرة الرفع هذه ترتبط في القرآن بشخصين فقط هما إدريس وعيسى.[99] وعندما نقارن فعل الرفع في آية آل عمران التي تقول: «إني متوفيك ورافعك إليَّ» وآية النساء فإننا نلاحظ أن الرفع في الأولى يعقب موت عيسى بينما أن الرفع في الثانية هو تدخّل إلهي لإحباط محاولة قتل عيسى. وهكذا نجد أن القرآن يقدّم لنا موقفا يبدو متناقضا يقول في سياق المساجلة مع اليهود إن عيسى لم يَمُتْ وإنما رُفع ويؤكد في سياقات أخرى أنه مات.

ومن الطبيعي أن نتساءل عن سبب ذلك التناقض البادي في الموقف القرآني. دعنا نتفحّص المسألة على ضوء ما اعتمل من أفكار في البيئة الدينية العامة التي نشأ فيها الإسلام. كان هناك رأي مبكّر وسط المسيحيين أن عيسى لم يمت شخصيا وإنما ألقى شبهَه على شخص آخر هو الذي صُلب جهلا وخطأ. ولقد عبَّر عن هذا الرأي باسيليديس (Basilides) الذي عاش في القرن الثاني وكان أقدم ممثلي مدرسة الاسكندرية الغنُّوصية (الباطنية). وحسب باسيليديس فإن عيسى «لم يمت شخصيا وأن الذي مات هو سِمْعان

(98) إن الضمير المستتر في الفعل «شُبِّه» من الممكن أن يعود على مجموع موقف قتل عيسى أو على عيسى نفسه. ولقد افترض المفسرون الافتراض الثاني وقالوا إن شبه عيسى قد أُلْقي على شخص آخر هو الذي صُلب بينما رُفع عيسى. حول ما نُسج من أخبار بهذا الشأن انظر مثلا الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 251 — 356.

(99) عن إدريس يحكي القرآن: «واذكر في الكتاب إدريس إنه كان صِدِّيقا نبيا * ورفعناه مكانا عَلِيّا» (19: 56 — 57، مريم). وعن رفع إدريس يقول مجاهد: «إدريس رُفع فلم يمت، كما رُفع عيسى.» إلا أن ثمة رأيا آخر لعله لم يشأ أن يضع إدريس في مقام عيسى، وهكذا نقرأ عن ابن عباس أن إدريس: «رُفع إلى السماء السادسة، فمات فيها.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 8، ص 352). إلا أن لإدريس صورة أخرى في الخيال الأخباري هي صورة الشخص الذي استطاع دخول الجنّة بوسيلة الخداع الذي جاز على مَلَك الموت. انظر الثعلبي، **قصص الأنبياء**، ص 42 — 43.

القَيْرَواني» وأن عيسى حضر المشهد وهو على صورة سِمْعان ثم صَعِد بعد ذلك.[100] وسِمْعان هذا تذكره أناجيل متّى ومُرْقُس ولُوقا باعتباره عابر سبيل أُجْبِر على حمل الصليب ولكنها لا تذكر أنه صُلب. إن ما نرجِّحه أن هذا الرأي الغنُّوصي هو أساس الموقف القرآني الذي صرّحت به الآية 4: 157. ورغم أنه من العسير أن نعلم عما إن كان محمد على علم بذلك الرأي قَبْلا وأنه وظَّفه لاحقا في لحظة معينة من لحظات المساجلة مع اليهود أو أن ذلك الرأي دخل مجالَ علمه متأخرا، إلا أننا نرجِّح الاحتمال الثاني لأنه من غير المحتمل أن يطرح القرآن فكرة موت عيسى أصلا إن كانت فكرة أنه رُفِع بمعنى أنه لم يُقتل أو يُصلب حاضرة منذ البداية. وبذا فإن ترجيحنا أننا لسنا بإزاء تناقض وإنما تغيّر في الموقف القرآني. فرغم أن القرآن يتهّم اليهود دوما بالتآمر المستمر على المسيرة الخلاصية بقتلهم الأنبياء، إلا أنه يقرّر في حالة عيسى أن يضعه فوق الموت وينحاز للموقف الغنّوصي، وهي ليست بخطوة صعبة لأن عالم القرآن يحوي أصلا شخصا آخر رُفع وهو إدريس كما أشرنا أعلاه. وهكذا يرتبط عيسى بتلك البدايات البعيدة فتصبح بدايته شبيهة ببداية آدم وتصبح آخرته شبيهة بآخرة إدريس.

11

وعندما نأتي لرسالة عيسى نجد أن القرآن لا يقدّمه كرسول لكافة البشرية وإنما كرسول لبني إسرائيل كما تذكر الآية 3: 49 (آل عِمْران).[101] إلا أن عيسى يشابه موسى في أن له سلطة كتابية، وهي سلطة يقول عنها القرآن: «وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومُصَدِّقا لما بين يديه

(100) مقتبس في Robinson, *Christ in Islam and Christianity*, p. 111.

(101) ما يقرره القرآن في هذا الصدد ينسجم مع ما يرويه إنجيل متّى عن تصوّر عيسى لرسالته فيما يحكيه عن قصته مع المرأة الكنعانية. تقترب المرأة من عيسى في إحدى جولاته التبشيرية وتستعطفه ليُشْفي ابنتها المجنونة. ولا يردّ عيسى عليها. وعندما يطلب تلاميذه منه أن يصرفها يجيبهم قائلا: «لم أُرْسَل إلا إلى خراف بيت إسرائيل الضالة». وعندما تتذلّل المرأة ساجدة له يقول لها: «ليس حسنا أن يُؤخذ خبزُ البنين ويُطرح للكلاب». وعندها تبلغ المرأة قاع تذلّلها وتقول له: «نعم، يا سيد! والكلاب أيضا تأكل الفُتات الذي يسقط من مائدة أربابها!» وعندها يُثني عيسى على إيمانها ويُشْفي ابنتها في الحال. متّى 15: 21 – 28.

من التوراة» (5: 46، المائدة).[102] والقرآن يصف رسالة عيسى على مستويين: مستوى الامتداد مع عقيدة رسالة موسى، ومستوى الانقطاع عن الشريعة الموسوية. والمستوى الأول يمثّله التقرير القرآني العام: «ومُصَدِّقا لما بين يديه من التوراة» وقول عيسى لبني إسرائيل: «إن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم» (3: 51، آل عِمْران)، وهو قول تعيد آية أخرى صياغته بما يجعله تكرارا للخطاب القرآني المألوف الموجّه للمشركين إذ يقول عيسى: «يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنّة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار» (5: 72، المائدة). أما المستوى الثاني فيعكسه قول عيسى: «ولِأُحِلَّ لكم بعض الذي حُرِّم عليكم» (3: 50، آل عِمْران). وهناك جانب هام في رسالة عيسى يتعلّق بتصحيح عقيدة بني إسرائيل يكشفه قوله: «قد جئتكم بالحكمة ولأُبَيِّن لكم بعض الذي تختلفون فيه» (43: 63، الزُّخْرُف). إلا أنه لا يأتي بسلطة معرفية فحسب وإنما أيضا بـ «آية» تثبت صحة نبوته لبني إسرائيل نقرأ عن تجلياتها في آية آل عِمْران التي تقول: «ورسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله وأبرئ الأكْمَه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وما تَدَّخِرُون في بيوتكم إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين» (3: 49). وعلاوة على ذلك تكتسب نبوته بُعْدا قرآنيا خاصا يربطه بمحمد وهو ما نقرأ عنه في آية الصَّف التي تقول: «وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مُصَدِّقا لما بين يدي من

(102) بيد أن القرآن يعبّر عن هذه السلطة في آية أخرى بقوله: «ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل» (3: 48، آل عِمْران). ولفظة «الكتاب» غير مُشْكِلة في حالة محمد في آية مثل «نزَّل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل» (3: 3، آل عِمْران) لأن مدلولها هو القرآن. ولكن ماذا عن عيسى، ماذا يعني «الكتاب» في حالته؟ فسّر الطبري لفظ «الكتاب» بقوله إنه يعني «الخطّ الذي يخطّه بيده» (**تفسير الطبري**، ج 3، ص 272 – 273). وهو فهم سايره عليه الزمخشري والطبرسي والرازي مع توسيعهم للدائرة بقولهم إن اللفظ من الممكن أن يعني أيضا جنس الكتب، وهو معنى خصّصه البعض بقولهم إنه «كتاب غير التوراة والإنجيل علّمه اللهُ عيسى ... » (**تفسير القرطبي**، ج 5، ص 143). وكل هذه التفسيرات في تقديرنا لا تقدّم لنا ما يقنع. إلا أن ما يُحمد لمن ذهبوا حسب القرطبي أن الكتاب هنا يعني كتابا آخر خصّ الله به عيسى أنهم انتبهوا لالتباس الاستخدام القرآني للكلمة في سياق عيسى وحاولوا إيجاد أفضل حلّ نظري له، إلا أنه حلّ يصطدم بالقرآن الذي لا يشهد لعيسى بكتاب غير الإنجيل.

التوراة ومُبَشِّرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد» (61: 6).[103] والقرآن هنا يخلع على عيسى في علاقته بمحمد دورا شبيها بدور يحيى في علاقته بعيسى. وبمقارنة هذه الآية بآية إبراهيم التبشيرية التي مرّت بنا نلاحظ الفرق بين تصريح آية عيسى وتلميح آية إبراهيم.

وما يتّضح لنا مما قلنا أن القرآن قَبِل تفرّد عيسى ومنزلته الخاصة في القصة الخلاصية على مستويين: مستوى ميلاده العُذري ومستوى تجاوزه للموت أو رفعه الذي لم يتحقّق إلا لإدريس. إلا أن القرآن رفض الاعتراف بتفرّد عيسى في مسألة مركزية للعقيدة التي طوّرها أتباعه وهي عقيدة الثالوث. ورَفْضُ القرآن لعقيدة الثالوث يسبقه رفضان آخران: رفض ما اعتبره اتحادا بين الله وعيسى كما نقرأ في المائدة: «لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم» (5: 17)،[104] ورفض فكرة ثنائية الأب والابن أو البنوة لله على وجه التحديد كما نقرأ في التوبة: «وقالت اليهود عُزَير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهؤون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون» (9: 30).[105]

(103) الملاحظ في صياغة هذه الآية أنها تتجنّب اسم «محمد» وتستخدم بدلا منه اسم «أحمد»، مما يفتح الباب للمنازع أن يقول إنه وحتى بافتراض أن عيسى قال ذلك فإن الإشارة لشخص مختلف. والردّ على هذا الاعتراض نجده في مادة الحديث حيث يروي جُبير ابن مُطْعِم أنه سمع محمدا يقول: «إن لي أسماءً، أنا محمدٌ وأنا أحمدُ وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر وأنا الحاشرُ الذي يُحشر الناس على قدمي وأنا العاقِبُ». (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 533). وتاريخيا، لم تقتصر أسماء محمد على القليل الذي ورد في هذا الحديث إذ تضخّم عددُها بمرور الزمن. ويقول السيوطي عن هذا العدد: «قال بعضهم: وللنبي ... تسعة وتسعون اسما كعدد أسماء الله الحسنى، وأنهاها ابن دِحْيَة إلى ثلثمائة. وذكر الإمام أبو بكر بن العربي في شرح الترمذي أن له ... ألف اسم بعضها في القرآن والحديث وبعضها في الكتب القديمة.» **الرياض الأنيقة**، ص 14.

(104) يقول الزمخشري في شرح هذه الآية: «معناه بتّ القول، على أن حقيقة الله هو المسيح لا غير. قيل: كان في النصارى قوم يقولون ذلك، وقيل: ما صرّحوا به ولكن مذهبهم يؤدي إليه، حيث اعتقدوا أنه يخلق ويميت ويدبر أمر العالم.» (**الكشّاف**، ج 2، ص 218). وكما نرى فإن التفسير هنا يتوخّى الحذر في قراءة الآية.

(105) إن كان رفض الآية في حالة المسيحيين مفهوما إلا أنه غير مفهوم في حالة اليهود الذين لم يُعرف عنهم القولُ إن عُزيرا ابن الله. ورغم تعارض المقالة القرآنية مع الواقع العقيدي والتاريخي لليهودية فقد كان من الطبيعي أن يصرّ المفسرون على إثباتها. دعنا نأخذ مادة الرازي كمثال،

وفي تأكيده على رفض البنوة قدّم القرآن فكرة في غاية الغرابة لـ «رِهانٍ نبوي» عبّرت عنه آية الزُّخْرُف التي تقول: «قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين» (43: 81).[106] أما

وهي مادة تعكس المنحيين اللذين نحاهما المفسرون في الدفاع عن الآية. كان المنحى الأول هو نّسْب المقالة لأفراد بعينهم من اليهود، وهنا يورد الرازي خبرين: خبرا يقول إن شخصا يُدعى فَنْحاص بن عازوراء هو من قال هذه المقالة، وخبرا يحدثنا عن جماعة من اليهود أتوا محمدا وقالوا له: «كيف نتبعك وقد تركت قِبْلَتنا ولا تزعم أن عُزيرا ابن الله؟». ولقد انتبه المفسرون للاعتراض الذي من الممكن أن يثور، وهكذا يقول الرازي: «وعلى هذين القولين فالقائلون بهذا المذهب بعض اليهود إلا أن الله نسب القول إلى اليهود بناء على عادة العرب في إيقاع اسم الجماعة على الواحد ... » أما المنحى الثاني فقد لَمَس أصحابه مشكلة المنحى الأول ولجأوا لحل يتميّز بشموله، وهكذا قالوا: «لعل هذا المذهب كان فاشيا فيهم ثم انقطع، فحكى الله ذلك عنهم، ولا عبرة بإنكار اليهود ذلك، فإن حكاية الله عنهم أصدق.» (الرازي، **التفسير الكبير**، ج 16، ص 35). وهذا القول مجرد احتمال ظنّي لا يوجد ما يسنده. إلا أن المشكلة تظل قائمة وهي: كيف دخلت هذه المقالة القرآن، وهو أمر ما كان من الممكن أن يحدث في تقديرنا بدون وجود ما يمكن أن يوصف بـ «أساس موضوعي» يبرّر دخولها؟ ما هو هذا الأساس؟ إن هذا الأساس يستند في تقديرنا على عنصرين. العنصر الأول يتعلّق بالشخص الذي تشير له الآية والعنصر الثاني يتعلّق بالصورة المصنوعة لهذا الشخص التي وصلت لمحمد. إن إجماع جلّ الدارسين أن اسم عُزَير في القرآن يشير لعَزْرا الكاهن وكاتب الشريعة الذي يحمل سِفْرٌ من أسفار التوراة اسمه، والذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد وكان على رأس اليهود العائدين من بابل ولعب دورا حاسما في بَعْث الاهتمام بالتوراة وسط يهود فلسطين الذين تدهورت أحوال اليهودية وسطهم، مما جعل بعض الأحبار ينظرون إليه باعتباره موسى الثاني. ومكانة عَزْرا هذه جعلته صاحب مقام خاص عند فرقة معينة من فرق يهود اليمن حسب ابن حزم وهم الصَّدُّوقِيّة الذين يقول عنهم: «ونُسبوا إلى رجل يقال له صَدُّوق وهم يقولون بين سائر اليهود أن العُزير هو ابن الله، تعالى الله عن ذلك، وكانوا بجهة اليمن.» (**الفصل في المِلَل**، ج 1، ص 178). إن ما يقوله ابن حزم ذو أهمية كبيرة لأن عقيدة هذه الفرقة ربما كان لها حَمَلَة وسط يهود المدينة حتى وإن شكّلوا أقلية قليلة، وأن الخبر عن جماعة اليهود التي أتت محمدا من الممكن أن يكون دليلا على حضورها. إن هذا في تقديرنا هو ما يمثّل الأساس الموضوعي لمقالة الآية. أما الصياغة التعميمية للآية فإنها في تقديرنا مظهر لإفراط سجالي غرضه سلب اليهود أيَّ رجحانٍ في الميزان ومساواتهم بالمسيحيين في فساد المعتقد.

(106) من الطبيعي أن يتحرّج المفسرون من فكرة المراهنة في مسألة قطعية من مسائل العقيدة

الثالوث فهو إيمان المسيحيين بأقانيم[107] ثلاثة تتكون من الآب، والابن، وكائن غامض يوصف بالرُّوح القُدُس،[108] وهي عقيدة كان من الطبيعي للقرآن أن يرفضها ويعتبرها كفرا: «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون لَيَمَسَّنَّ الذين كفروا منهم عذاب أليم» (5: 73، المائدة). من هم أشخاص هذا الثالوث؟ نلاحظ أن آية المائدة لا تذكر ذلك وأن نفس الأمر ينطبق على آية النساء التي تحذّر المسيحيين قائلة: «ولا تقولوا ثلاثة» (4: 171). إلا أن الأمر يختلف في آية المائدة التي تحكي لنا عن مشهد يسأل فيه الإله عيسى: «وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت عَلَّامُ الغيوب» (5: 116). وهكذا نجد أن القرآن يقدّم لنا ثالوثا مختلفا تظهر فيه مريم كأقنوم بدلا من الرُّوح القُدُس.[109] إلا أن المسألة المهمة هنا ليست الخلاف حول أشخاص الثالوث ولكن

مما جعلهم يجتهدون في نفيها. وهكذ ذهب بعضهم أن «إن كان» هنا معناها «ما كان»، وهو ادعاء نجد صداه في تفسير منسوب لابن عباس يقول فيه إن المعنى هنا: «لم يكن للرحمن ولد وأنا أول الشاهدين». (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 215). إلا أن الزمخشري كان أكثر صدقا واتساقا مع مدلول الآية فقال إن معناها: «قل إن كان للرحمن ولد وصحّ ذلك وثبت ببرهان صحيح توردونه وحجة واضحة تدلون بها، فأنا أولُ من يعظّم ذلك الولد ... كما يعظّم الرجلُ ولدَ الملك لتعظيم أبيه، وهذا كلام وارد على سبيل الفرض والتمثيل ... » (**الكشّاف**، ج 5، ص 458). إلا أن الزمخشري يعجز عن الخروج من مأزق الآية إذ أن باقي كلامه في شرح الآية يثبت استحالة الفرض نفسه.

(107) كلمة «أقنوم» سريانية وتعني «شخص».

(108) يشير اللاهوتي بافيل فلورنسكي (Pavel Florensky) أن غموض فكرة الرُّوح القُدُس لازم المسيحية منذ مراحلها المبكّرة وأن آباء الكنيسة وفلاسفتها الروحيين، مع تأكيدهم على أهمية فكرة الرُّوح، لم يستطيعوا تقديم توضيح شافٍ لما تعنيه. وينتقد بشكل خاص الأصوليين في مجال العقيدة المنوط بهم تحديد ما هو «قاطع وجازم وإصابة كبد المسألة»، إلا أن الحال انتهى بهم إلى أنهم «أضحوا تقريبا بُكْما أو مبلبلين بلبلة واضحة.»

Florensky, *The Pillar and Ground of the Truth*, p. 83.

ويرد تعبير رُوح القُدُس أربع مرات في القرآن، متعلقا بعيسى في ثلاث منها ومتعلقا بمحمد في الرابعة. وهو تعبير لم يُشْكِل على المفسرين الذي أجمعوا أنه يشير لجبريل.

(109) قلنا عن هذه الآية في **نبوة محمد**: «وهذا الفهم للثالوث ربما عكس الفهم المنطقي الذي

موقف عيسى الذي يتبرأ من عقيدة المسيحيين. فالقرآن لا يكتفي بما يعلنه الإله نفسُه عندما يخاطب المسيحيين ويعلن كفرهم لإيمانهم بالثالوث، وإنما يعيد التأكيد عبر هذا المشهد حيث يصبح الإله مستجوِبا يستنطق عيسى ويصبح عيسى شاهدا.

إن عيسى القرآن الذي دخل العالم بولادة عُذرية وخرج منه مرفوعا لم يكن ابنا لله وإنما هو بشر «يأكل الطعام» ورسول «قد خلت من قبله الرسل» (5: 75، المائدة)، و«عبد أنعمنا عليه وجعلناه مَثَلا لبني إسرائيل» (43: 59، الزُّخْرُف)، جاءهم بالإنجيل وجاء بتلك البشارة الكبرى — بشارة رسول يأتي من بعده اسمه أحمد.

12

مثلما يحكي لنا سِفُر التكوين عن اللحظة التأسيسية في نبوة موسى، لحظة العُلَّيْقَة المشتعلة، فإن مادة الحديث تحكي لنا عن اللحظة التأسيسية في نبوة محمد — لحظة لقائه بالمَلَك في غار حراء. وإن كانت لحظة موسى تأتي في البَرِّيَة ويسمع فيها صوت الإله المنبعث من وسط العُلَّيْقَة المشتعلة ويدور بينهما حوار متوتّر وموسى يجهد للتملّص من عبء النبوة وثِقْلها، فإن لحظة محمد تأتي في جوف جبل ويسمع فيها صوت مَلَك لا يحاوره وإنما لا ينفكّ يمسكه ويَغُطّه حتى يبلُغ منه الجهدَ وهو يأمره بأن «يقرأ».[110] واللحظتان التأسيسيتان في حالتيهما تصبغان في واقع الأمر نمط نبوتيهما إذ أن نبوة موسى نبوة علاقة مباشرة بين الإله وبينه، بينما أن نبوة محمد نبوة علاقة غير مباشرة يتوسطها المَلَك.[111] وبذا نلاحظ أن نبوة محمد تقدّم لنا ثالوثَ وَحْيٍ أطرافه الإله والمَلَك (أي جبريل) ومحمد، ونتاجه القرآن.

يتبادر للذهن عند النظر للأسرة كثالوث يتكون من الأب والأم والابن. إلا أن ما يقوله القرآن عن الثالوث عكس على الأرجح عقيدة عبّرت عنها فرقة الكوليريديين، وهي من الفرق المسيحية المبكّرة التي كانت تقدّس مريم وتعبدها، وكان لها أتباع في الجزيرة العربية ... [و] أصل اسم الكوليريديين (Collyridians) من كلمة إغريقية بمعنى قُرص خبز إذ أنهم كانوا يتقرّبون لمريم ويتعبدون لها بتقديم أقراص من الخبز.» ص 266.

(110) حول معالجتنا للقاء محمد والمَلَك ومعالجتنا لما وصفناه بـ «اللحظة العليا» وهي لحظة المعراج حين يلتقي محمد بالله انظر **نبوة محمد**، ص 100 — 123.

(111) إلا أن ذلك لا يعني أن فكرة الاتصال المباشر بين الله ومحمد غريبة على النظرية الإسلامية للنبوة أو غائبة عنها، كما يتّضح من مادة الأحاديث القدسية. انظر **نبوة محمد**، ص 401 — 403.

ولكن إن كانت نبوة موسى قائمة على اختيار الإله لبني إسرائيل ونبوة عيسى موجّهة أيضا لبني إسرائيل كامتداد لاختيارهم فلِمَن تتوجّه نبوة محمد وما هو دورها في الخطة الإلهية والقصة الخلاصية؟ بالنظر للقرآن يتّضح لنا أن نبوة محمد بدأت في حدود ما وصفناه قبلا بـ «الأفق المكي» الذي قلنا بصدده: «كان محمد مكّيا مشبّعا بمكيته، وكانت دعوته في بداية أمرها دعوة تعكس عالمه المكي ولم يتجاوز طموحها الجغرافي حدود هذا العالم، وهكذا نقرأ في آية مكية مبكرة: «وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدِّقُ الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون» (6: 92، الأنعام) ... »[112] ومعنى آية الأنعام هذا يتكرّر في الشورى بصياغة مختلفة حيث نقرأ: «وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه فريق في الجنّة وفريق في السعير» (42: 7). وعندما نقرأ هاتين الآيتين مقرونتين بآية البقرة حيث يدعو إبراهيم وهو يرفع قواعد بيت مكة: «ربنا وابعث فيهم رسولا منهم» (2: 129) يتّضح لنا أن محمدا رأى نفسه في مرحلته المكية المبكّرة كنبي عربي مبعوث للعرب.

إن الأفق المكي عَنَى أن دعوة محمد في فترته المكية كانت أقرب لأفق دعوة إبراهيم منها لأفق دعوة موسى. فَوَضْعُ محمد في مكة كان شبيها بوضع إبراهيم في أُور الكَلْدانيين حيث كان يحاول كسب قوم مشركين للتوحيد، بينما كان موسى يعمل على إخضاع بني إسرائيل الموحّدين لسلطته النبوية. وصراع محمد مع المكيين كان على مستوى معين امتدادا لصراعه مع نفسه الذي انتهى بخروجه على وثنيته واعتناقه للتوحيد الحنيفي المرتبط بإبراهيم.

والمواجهة بين محمد والمشركين هي الحدث المركزي في القصة الخلاصية القرآنية، وهي مواجهة اتّسمت بتوتّرين: توتّر النبوة وتوتّر الرسالة النبوية.

وكما قلنا فإن فكرة النبوة لم تكن غريبة على العرب وأن ما استغربوه ورفضوه كان ادّعاء محمد لها أو كما عبّر القرآن: «بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم» (50: 2، (ق)). ولقد تداخل موقفهم العام لرفض النبوة كمؤسسة مع موقفهم الخاص لرفض ادّعاء محمد. فعلى مستوى الاعتراض العام كانت حجّتهم الأساسية هي رفض نبوة البشري والإصرار على

---

(112) تتكرّر آية الأنعام هذه في الشورى بصياغة مختلفة حيث نقرأ: «وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه فريق في الجنّة وفريق في السعير» (42: 7). وفي تقديرنا أن آية الشورى هذه هي الآية الأصلية وأن آية الأنعام إعادة صياغة متأخرة لها. فآية الشوري لا تتحدّث عن كتاب وإنما عن قرآن عربي وهذا وصف أكثر موضوعية لشَذَرات القرآن التي كان محمد يتلوها في بدايات دعوته، ولا تحوي إشارة لأهل الكتاب، وتقدّم الإنذار في صورته البسيطة التي تهدّد الكفّار بيوم القيامة مع الوعد بالجنة والوعيد بالجحيم.

أن ما يليق هو أن يبعث الله ملائكةً، وهي الحجّة التي مرّت بنا في آية المؤمنون في مقالة قوم نوح عندما يقولون: «ولو شاء الله لأنزل ملائكة» (23: 24). وقد عبّر مشركو مكة عن هذا الاعتراض باشتراط شرط أخفّ وهو أن يؤيّد اللهُ محمدا بمَلَك ينزل عليه ويرونه: «وقالوا لولا أُنْزِل عليه مَلَك» (6: 8، الأنعام). أما الاعتراض الخاص فقد عكس نوازع العصبية العشائرية والنظرة الطبقية إذ راى البعض أنه وبافتراض وجود مقام نبوي فإن محمدا وبالمقارنة الاجتماعية مع آخرين لا يستحقه: «وقالوا لولا نُزِّل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم» (43: 31، الزُّخْرُف).[113] ويدخل في باب هذا الاعتراض ما أشرنا له من وصفه بالجنون وامتحانه للإتيان بآية على صِدْقِه.

أما الرسالة فقد صوّرت الوجود الإنساني كقصة وكرحلة تنتهي إما بنهاية سعيدة أو شقية: «يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربِّك كدحا فملاقيه * أما من أُوتي كتابه بيمينه * فسوف يُحاسب حسابا يسيرا * وينقلب إلى أهله مسرورا * وأما من أُوتي كتابه وراء ظهره * فسوف يدعو ثُبُورا» (84: 6 – 11، الانشقاق). وفي مرحلتها المكية حوت الرسالة ثلاثة مكوِّنات: مكوِّن عقيدي ومكوِّن شعائري ومكوِّن أخلاقي. وبينما وضع المكوِّن العقيدي الأرضية التي يستند عليها المؤمن في رحلته الخلاصية، فإن المكوِّن الشعائري أعطاه الطقوس التي لابد أن يؤدِّيها لقطع مراحل رحلة كدحه نحو ربّه. أما المكوّن الأخلاقي فقد تعلّق بالمبادىء التي تحكم العلاقة بالآخر، وهي مبادىء لها أيضا بُعْدها الاجتماعي.

وكان الصدام الأساسي بين محمد والمكيين على مستوى العقيدة والتصوّر الذي قدّمه لهم للإله. وكما قلنا في الفصل الثالث فإن التوحيد كان مألوفا لدى المشركين، وأن وثنيتهم «المتألهة» أعطت الله مكانة الصدارة من غير أن تتخلّص من باقي الآلهة. إلا أن ثمة عاملا هاما لابد من وضعه في الاعتبار وهو أن الصدام لم يكن على مستوى التصوّر بمعناه التجريدي فقط، وإنما كان أيضا على مستوى تمسّك المشركين بذاكرتهم وهُويتهم التاريخية، وهكذا يحكي عنهم القرآن قولهم: «بل قالوا إنّا وجدنا آباءنا على أُمَّة وإنّا على آثارهم مهتدون» (43: 22، الزُّخْرُف). والقرآن يرفض تمسّكهم هذا ويدين باطل ما أورثه لهم آباؤهم معلنا: «أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون» (5: 104، المائدة). إلا أن المفارقة أن الحق البديل الذي قدمه القرآن لهم كان عبر توطين ذاكرة آباء جدد. وهكذا يحكي لهم عن سؤال يعقوب لبنيه ساعة احتضاره عما سيعبدون من بعده فيقولون: «نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلها واحدا ونحن له مسلمون» (2: 133، البقرة)، ويحكي لهم عن قول يوسف: «واتَّبَعْتُ ملّة آبائي إبراهيم وإسحق ويعقوب ما كان لنا أن نشرك بالله من شيء»

---

(113) حول مسألة نَسَب محمد وردود فعله انظر ما كتبناه عن «البداية النبوية» في كتابنا **نبوة محمد،** ص 388 – 390.

(12: 38، يُوسُف). كان هؤلاء هم الآباء الذين وجدهم محمد على أُمَّةٍ ودعا الكلّ ليكون على آثارهم مهتديا.

13

كانت السنوات الثلاثة عشر التي أنفقها محمد في مكة وهو يدعو المشركين سنوات ترغيب وتهديد وفشل. تلا عليهم من جهة قرآنا يرغِّبهم ويعدهم بجنات نعيم تجري من تحتها الأنهار وتلا عليهم من جهة أخرى قرآنا يهدّدهم ويتوعّدهم بأفزع وأفظع صور العذاب. وإن كانت صور العذاب في النار تهديدا يرتبط بما سيحدث في المستقبل فإنه تلا عليهم أيضا قرآنا يحكي لهم عن الأمم التي سبقتهم وكيف أن الله صبّ عليهم جام غضبه وعذابه، وهدّدهم بأن الله سيأخذهم بمثل ما أخذهم به. إلا أن ذلك لم يرعبهم وتحدّوه أن يُوقع عليهم عذاب ربّه. ويبلغ الأمر به مبلغ الاستعداد لتقديم «تنازل توحيدي»، كما مرّ بنا في خبر قرآن الغرانيق، إلا أن ذلك لم يؤد لما كان يطمح له من استمالتهم.

كان من الواضح لمحمد في صراعه مع المشركين أن دعوته قد وصلت لطريق مسدود وأنه قد فَشِل. ولم يكن فشله في مكة فشلا بواقع ما هو ماثل وملموس فحسب، وإنما أيضا بمنطق الوعيد القرآني الذي هدّد المكيين بهلاك ماحق يهلكهم مثلما أُهْلِك من «كانوا هم أَشَدَّ منهم قوة وآثارا في الأرض» (40: 21، غافر). فمنطق القصة الخلاصية التي قدّمها القرآن يقتضي أن يبيد الله المشركين وخاصة وأن القرآن قد هدّدهم بذلك. إلا أنه كان من الواضح أن ذلك لن يحدث، وهو أمر أكّده التراجع القرآني في آية الأنفال التي تقول: «وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم» (8: 33).[114]

وفي وجه الطريق المسدود أمامه حاول محمد أن يجد حلولا عملية لتطويق المكيين. وكانت محاولته الأولى هي الاتصال بأهل الطائف ولكنها فشِلت.[115] إلا أنه، حسبما يروي ابن إسحاق، عاد من رحلته وهو يحمل لثلة المؤمنين

(114) وهو موقف يختلف اختلافا بيّنا عن الموقف الذي تعبّر عنه شَذْرة الزُّخْرُف: «أفأنت تسمع الصم أو تهدي العمي ومن كان في ضلال مبين * فإما نذهبن بك فإنا منهم منتقمون * أو نُرِيَنَّك الذي وعدناهم فإنا عليهم مقتدرون» (43: 40 – 42)، حيث يطرح الصوت الإلهي احتمالين بإزاء الطريق المسدود: احتمال إذهاب محمد ليقع العذاب بعده واحتمال الإبقاء عليه ليرى عذابهم بعينيه. وما نرجّحه أن هذه الشَّذْرة سابقة على آية الأنفال.

(115) كانت المراكز الحضرية الكبرى في الحجاز هي مكة والطائف ويثرب. وكانت الطائف هي المركز الذي يلي مكة في الأهمية. وفي شرح المفسرين لآية الزُّخْرُف 43: 31 التي مرّت بنا اختلفوا فيمن تعني الآية إلا أنهم أجمعوا أن القريتين هما مكة والطائف.

في مكــة خــبرَ فتــح جديــد يواســيه ويواســيهم ويثبّتهــم، وهــو خــبرُ الجــن الذيــن اســتمعوا لــه وهــو يتلــو القــرآن في جــوف الليــل وشُرحــت قلوبهــم للإســلام: «وإذ صرفنــا إليــك نفــرا مــن الجــن يســتمعون القــرآن فلــما حــضروه قالــوا أنصتــوا فلــما قُــضِيَ وَلَّــوْا إلى قومهــم منذريــن * قالــوا يــا قومنــا إنــا ســمعنا كتابــا أُنْــزِل مــن بعــد موســى مُصَدِّقًــا لمــا بــين يديــه يهــدي إلى الحــق وإلى طريــق مســتقيم * يــا قومنــا أجيبــوا داعــي الله وآمنــوا بــه يغفــر لكــم مــن ذنوبكــم وَيُجِرْكُــم مــن عــذاب أليــم» (46: 29 – 31، الأحقــاف).[116] وعــلى الأرجــح أن محمــدا لــو ظــلّ ماكثــا بقيــة عمــره في مكــة وهــو ينــذر «أُمَّ القُــرَى ومــن حَوْلَهــا» لكانــت نبوتــه ستمسي حدثــا محليــا وثانويــا ينــدثــر بموتــه مثــل الكثــير مــن النبــوات في تاريــخ النبــوة.

إلا أن الطريق المسدود ما لبث أن انفتح فجأة أمام محمد عندما دعاه نفر من أهل يثرب للهجرة لمدينتهم التي مزّقتها الخلافات إذ رأوا فيه فرصتهم لقائد يوحّدهم. ولقد أدّى حدث الهجرة لتحوّل كامل في طبيعة الدين الجديد إذ أصبح دينا ودولة. وأدّى قيام الدولة لانقلاب تام على الواقع الذي كان القرآن المكّي قد أعلنه بأن وجوده وسط المشركين هو ضمانتهم التي تقيهم العذاب وأن غاية إنجازه كرسولِ خلاصٍ يقتصر على البلاغ حسبما تعلن آية الرعد التي تقول: «وإن ما نُرِيَّنَك بعض الذي نعدهم أو نَتَوَفَّيَنَّك فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب» (13: 40). وبقيام الدولة انقلبت موازين القوى وانسحب موقــف «وقــل الحــق مــن ربكــم فمــن شــاء فليؤمــن ومــن شــاء فَلْيَكْفُــر» (18: 29، الكهــف) و«لكــم دينُكــم ولي دِيــنِ» (109: 6، الكافــرون) وحــلّ محلــه موقــف: «قاتلوهــم يعذبهــم الله بأيديكــم ويخزهــم وينصركــم عليهــم ويشــف صــدور قــوم مؤمنــين» (9: 14، التوبــة)، وهكــذا انتقل الفعل المباشر لعذاب إهلاك القرون ليد محاربي الدولة الجديدة.

وإن كانت القصة الخلاصية في مكة قد واجهت تحدي المشركين فقط واعتبرته موازيا للتحدي الذي واجهه أنبياء القرون الأولى فإنها واجهت في فترتها المدنية تحدّيا فريدا تمثّل بدرجة أساسية في المواجهة مع اليهودية (وبدرجة ثانوية في المواجهة مع المسيحية) علاوة على المواجهة مع المعارضة التي أطلق عليها القرآن اسم المنافقين، والتي لم تكن في واقع الأمر إلا امتدادا للمواجهة مع المشركين.[117]

---

(116) ابن هشام، **السيرة**، ج 2، ص 421 – 422.
(117) حول هذه المواجهة انظر المصدر السابق، الفصل التاسع.

وكما ذكرنا فإن محمدا عندما قدم ليثرب كان يطمح لإقامة «تحالف توحيدي» مع اليهود الذين كانوا يشكلّون قوة ذات وزن اقتصادي وديني محسوس. إلا أن ذلك لم يتحقّق، وفي واقع الأمر ما كان من الممكن أن يتحقّق، رغم أن اليهودية مثّلت، كما أشرنا، نواة الدين الجديد ونبعه ونموذجه المثال. وكما ذكرنا فإن القرآن، وهو ينطلق من السلطة التوراتية، أقرّ الادّعاء اليهودي بأن اليهود «شعب الله المختار»، وهو إقرار تعبّر عنه أوسع تعبير آية الجاثية التي تقول: «ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على العالمين» (45: 16). إلا أن الادّعاء اليهودي كان يعني ضمن ما يعني أن النبوة وصلت لنهايتها وانقفل بابها بانقفال سلسلة أنبياء اليهودية. وهذه بالطبع حجّة قوية بمنطق ذلك الاصطفاء الخاص الذي أسبغه الإله على اليهود، وهي حجة واجهها القرآن بمنطق يستند على دِعامتين. كانت الدِّعامة الأولي أن اليهود قد أعرضوا عن ميثاقهم مع الله ولم يفُوا به ونقضوه، وهي إدانة تعبّر عنها مثلا آية المائدة التي تقول: «فبما نَقْضِهم ميثاقَهم لَعَنَّاهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرِّفون الكَلِم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذُكِّروا به ولا تزال تَطَلِّع على خائنة منهم إلا قليلا منهم فاعف عنهم واصفح إن الله يحب المحسنين» (5: 13).[118] وإدانة هذا النكث للعهد لا تنفصل عن إدانة متكرّرة في القرآن لقتل اليهود للأنبياء: «فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غُلْف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا» (4: 155، النساء). أما الدِّعامة الثانية فهي إعلان القرآن أن فضل النبوة لم يعد منحصرا في اليهود وإنما أضحى ممتدا ليشمل غير اليهود أو الأميين: «هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين * وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم * ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم» (62: 2 — 4).

وهكذا فإن نبوة محمد عنت اصطفاءً جديدا وميلادَ أمة جديدة تصبح هي موضع اختيار الله. وإعلان الاصطفاء الجديد والموقف من اليهود تعبّر عنه شَذْرة آل عِمْران 3: 110 — 114 التي نلاحظ فيها تجاور موقفين متباينين من اليهود: موقف ذمّ وتنديد وموقف مدح وإشادة. تقول الآية 3: 110: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا

(118) يقول الطبري في تفسيره لطرف الآية الأخير إن: «الله عنى بهذه الآية القومَ من يهود بني النضير الذين همّوا بقتل رسول الله ... وأصحابه ... يقول الله جلّ وعزّ له: أعف يا محمد عن هؤلاء اليهود ... وأصفح عن جرمهم ... » وقد ذهب قَتادة إلى أنها منسوخة. الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 498.

لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون». وهكذا تعلن الآية اصطفاء المسلمين وتدعو كافة اليهود للإيمان وتقسّمهم لأقلية من المؤمنين سلفا وأكثرية من الفاسقين. أما الآيتان 3: 111 – 112 فهما آيتا ذمّ تقولان: «لن يضروكم إلا أذى وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون * ضربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وباؤوا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون». وهذا الذَّم للأكثرية الفاسقة يقابله مدح الآيتين التاليتين للأقلية الصالحة: «ليسوا سواءً من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون * يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين» (3: 113 – 114). وأبرز ممثلي هذه الأقلية المؤمنة الذين تُبرز مادةُ السيرة أسماءهم هم: كعب الأحبار ووهب بن مُنَبِّه وعبد الله بن سَلَام. ولا شك أن وصف هؤلاء الأحبار بالإيمان عنى أنهم قبلوا نبوة محمد إلا أن الأرجح أن ذلك لم يعنِ بالضرورة تخليهم عن اليهودية.(119)

ولقد واجه محمد في المدينة يهوديا يُعتبر من أكثر الشخصيات غموضا في السيرة واسمه ابن صيّاد. ومادة السيرة والحديث ترسم لنا صورة شخص كان محمد يتوجس منه ويتجنبه ولعله الشخص الوحيد في المدينة الذي شكّل هاجسا دائما لمحمد وأصحابه وظلّ خارج نطاق سلطتهم وفوق عنف دولة المدينة. وأهمية ابن صيّاد في سياقنا هنا تكمن في ارتباطه بالقصة الخلاصية لأن محمدا رأي فيه على ما يبدو صفات المسيح الدجّال. بيد أن مجموع ما تثبته المصادر لا يقدّم لنا إلا شخصا عاديا لم يصدر منه شيء ذو خطر وأنه اختفى بهدوء بعد وفاته التي تضاربت الأخبار عن مكانها وتاريخها.(120) إلا أن ما يمثّله ابن صيّاد من حضور خاص وثقيل ظلّ مصدر قلق دائم لمحمد ما هو في نهاية الأمر إلا انعكاس لما اصطبغ به خياله من حضور كثيف للصورة التي رسمها الخيال اليهودي والمسيحي للعلامات التي تسبق الساعة.

ومواجهة محمد مع المسيحية لم تماثل شِدّة ودموية مواجهته مع اليهودية إلا أنها تنتهي بالعداء والقطيعة بعد بداية مبشّرة بالانسجام. والبداية المبشرة تعبّر عنها شَذْرة المائدة 5: 82 – 86 التي تقول أول آية منها: «لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا

(119) قلنا عن عبد الله بن سَلام: «وتواتر اسم عبد الله بن سَلام في المادة الخبرية بشأن اليهود، علاوة ... على المكانة التي حُظي بها لدى محمد ووسط الصحابة تجعلنا نميل إلى أنه لعب دورا أساسيا في إثراء معرفة محمد باليهودية وإلى أنه كان على الأرجح مصدر ما عبّرت عنه آية سورة الأعراف [7: 157] بأن نبوة محمد مكتوبة في التوراة.» **نبوة محمد**، ص 244.

(120) لمعالجة أكثر تفصيلا عن ابن صيّاد انظر **نبوة محمد**، 259 – 262.

اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون».[121] إلا أن المسيحيين انطلقوا من أرضية إيمانية ما كان من الممكن للدين الجديد أن يقبل بكلّ عقائدها كما رأينا أعلاه. وعندما استفحل الخلاف بين محمد والمسيحيين وقعت عليهم «لعنة الميثاق» التي أصابت اليهود قبلهم وأعلن القرآن: «ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون» (5: 14، المائدة). وانتهى الأمر بالمسيحيين أن وضعهم القرآن في مصاف اليهود واصبح ذكرهم مقترنا في الكثير من المواضع بالثلب والإدانة.

وبعد فشل محاولة «التحالف التوحيدي» مع اليهود والمسيحيين مرّت علاقة الدين الجديد بأهل الكتاب بمرحلتين: مرحلة المساجلة ثم مرحلة القطيعة.

هاجم القرآن في مرحلة المساجلة فكرة ادّعاء الاصطفاء والتميّز، وهكذا نقرأ في البقرة: «وقالوا لن يدخل الجنّة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين» (2: 111). ويذهب القرآن أبعد في آية المائدة التي تؤكد أنهم في واقع الأمر سيُعذبون: «وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ولله ملك السماوات والأرض وما بينهما وإليه المصير» (5: 18). والمساجلة تبلغ درجة عالية من التوتّر في آية البقرة التي يؤكّد فيها القرآن تمسّك الدين الجديد بجذوره الحنيفية: «وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين» (2: 135). وخيط هذه الآية يستمرّ عبر مفهوم «ملة إبراهيم» في آية أخرى في البقرة تقول: «ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير» (2: 120). والآية كما نرى آية مخاطبة ذاتية حيث يتأمّل محمد الخيارين المطروحين أمامه ويختار طريقه وهو يستمع في نفس الوقت لصوت زَجْري داخله يحذّره من مغبّة الاختيار الخاطيء. إن الآية هنا تضع الملتين الأخريين في مقابل «هدى الله» الذي يعبّر عنه ضمنيا مفهوم «ملة إبراهيم»، إذ أن التعبيرين من الممكن أن يقرآ كتعبيرين

(121) حول السبب الظرفي لهذه الشَّذْرة تقدّم مادة الطبري سببين: سببا يربطها بسياق الحبشة التي آوى ملكها عددا من أوائل المسلمين الذين هربوا من اضطهاد المكيين، وسببا يربطها بنصارى لا تحدّدهم المصادر آمنوا بنبوة محمد. والطبري يتوقف عند المسألة من غير أن يرجّح احتمالا على آخر. (**تفسير الطبري**، ج 5، ص 3 – 5). وقرينة ذكر العداوة مع اليهود ترجّح أن الآية مدنية وأن موضوعها على الأرجح نصارى عبّروا عن موقف ودّي تجاه الدين الجديد من غير أن يؤمنوا بالضرورة بنبوة محمد كما تدّعي المصادر.

مترادفين — إن محمدا يختار اختياره ولسان حاله يقول: «ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين» (3: 67، آل عِمْران). واللحظة الفاصلة تعلنها آية المائدة التي تقول: «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين» (5: 51) ليصبح خيار الدين الجديد وخيار الأمة الجديدة هو خيار القطيعة التامة مع اليهودية والمسيحية.

14

فتحت اليهودية باب السماء لأنبياء بني إسرائيل ثم أغلقته، وفتحت المسيحية باب السماء لعيسى ثم أغلقته. وجاء محمد ليعلن أن الله بعث في الأميين رسولا منهم وأن «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء» (62: 4) — ثم فعل الإسلام ما فعلته اليهودية والمسيحية وأغلق باب السماء.

ولم تختلف نبوة محمد عن النبوات التي سبقتها في أنها قدّمت صوت النبي باعتباره صوت الله — فهذا في نهاية الأمر هو ما يعرّف النبوة ويخصّصها. ولقد تطوّرت نبوة محمد من نبوة «متواضعة» لينذر «أم القرى ومَنْ حَوْلَها» (6: 92، الأنعام) لتصبح دعوة لكل البشر: «ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين» (3: 85، آل عِمْران). وهكذا يصبح الإسلام هو الدين الناسخ لكل الأديان وتصل القصة الخلاصية بعد رحلتها الطويلة منذ لدن آدم لذروتها العليا بمجيء رسوله و«نزول» كتابه الذي يصف نفسه قائلا: «يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نورا مُبِينا» (4: 174، النساء).

وهكذا قدّم محمد نبوته باعتبارها غاية كل النبوات ونهايتها، وقدّم القرآن باعتباره كلمة الله الأخيرة لكل إنسان في كل مكان وزمان التي لن يسمع غيرها فيما تبقّى له من رحلته الخلاصية — إذ أنه لن يسمع صوت الله إلا عندما يَنْسِل من جَدَثه يوم قيامته.

المسير

7

الشعائر

1

الشعائر أو الطقوس[1] خاصية أساسية من الخصائص التي لا نستطيع فهم الدين وتعريفه بدونها. وقد أشرنا في الفصل السابق أن الإسلام ومنذ بدايته المكيّة حوى مكوِّنا طقوسيا علاوة على مكوِّنه العقيدي ومكوِّنه الأخلاقي، وقلنا إنه وبينما أن المكوِّن العقيدي يضع «الأرضية التي يستند عليها المؤمن في رحلته الخلاصية» فإن المكوِّن الشعائري يعطيه «الطقوس التي لابد أن يؤدِّيها لقطع مراحل رحلة كدحه نحو ربّه.» ومن الممكن أن نعرّف الطقس في حدّه الأدني كفعل تعبّدي موجّه لقوة عليا ويتمّ في سياق فردي أو جماعي وعنصراه الأساسيان هما القول باللسان بوصفه فعلا تعبّديا وحركة الجسد أو الجوارح بوصفها أيضا فعلا وتعبيرا تعبّديا. وفي تعريفنا هذا لا نفرّق بين الطقس كفعل تعبّدي يخضع لقواعد نمطية يلتزم المؤمن باتّباعها اتّباعا حرفيا أو كفعل ينطوي على قدر من العفوية والتلقائية في تقرّبه للقوة العليا.

---

(1) تُستخدم لفظتا الشعائر والطقوس بنفس المعنى في العربية الحديثة. ولفظتا شعائر ومَشْعَر تردان في القرآن، إلا أن لفظة طقس متأخرة وأصلها يوناني. ويقول **المعجم الوسيط** تحت مادة «طقس» إنها تعني «النظام والترتيب» وإنها تعني عند النصارى «نظام الخدمة الدينية أو شعائرها واحتفالاتها».

ولعلّ من أفضل ما يلخِّص عناصر مكوِّنَي العقيدة والشعائر في الإسلام الحديث المشهور المنسوب لعمر والذي يتحدّث عن قدوم جبريل لمحمد وهو بين أصحابه وقد تمثّل في هيئة رجل يجلس إليه ويسأله. وعندما يسأل عن الإيمان يجيبه محمد: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشرّه». وعندما يسأل عن الإسلام يجيبه: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا ... رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتَحُجّ البيت إن استطعت إليه سبيلا». ويختم بسؤاله عن الإحسان فيقول: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك».[2]

لا نشكّ أن هذا الحديث موضوعٌ بدليل إخراج جبريل من منطقة الخيال لمنطقة الواقع المحسوس، إلا أن هذا لا يُفقد متنَ الحديث قيمتَه لأنه لا يتعارض مع رسالة محمد ويعطينا العناصر الأساسية لُمكوِّن العقيدة كما يبسطها الكلام عن الإيمان والإحسان ولُمكوِّن الشعائر كما يتّضح من الكلام عن الإسلام. وعناصر الإسلام في الحديث هي في الواقع ما أصبح يُعرف بأركانه الخمسة. وعندما نفحص هذه الأركان فإننا نستطيع التمييز بين قسمين: قسم متقدّم يعود للفترة المكية ويتكون من ثلاثة عناصر هي الشَّهادة والصلاة والصيام، وقسم متأخّر يعود لفترة المدينة وعنصراه الزكاة والحجّ. وستقتصر معالجتنا للشعائر في هذا الفصل على ما نعتبره عمادها في الإسلام وهي الصلاة والصيام والحجّ.[3] ولقد استبعدنا الشَّهادة لأنها ليست فعلا تعبّديا بقدر ما هي فعل إجرائي يتلفّظ بموجبه غير المسلم بصيغتها عندما يدخل الإسلام، بينما أن من يُولد مسلما ربما لا ينطق بها البتة لأنه يُعتبر مسلما بالأصالة وتَبَعا لوالديه. كما استبعدنا الزكاة التي هي في حقيقتها ووظيفتها ضريبة إلزامية تُؤدّى للدولة.

(2) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 1، ص 37. نلاحظ أن ما يرد في الحديث عن الإيمان والإسلام يرد في أحاديث مستقلة. وهكذا فإن عناصر الإيمان تّذكر في الحديث الذي يحكي عن لقاء محمد بابن صائد اليهودي (الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 4، ص 99 – 100) (عن ابن صائد أو ابن صيّاد انظر **نبوة محمد**، ص 259 – 262). أما عناصر أركان الإسلام فترد مثلا في **صحيح البخاري** ج 1، ص 67. ويبدو أن عنصر الإحسان هو العنصر الوحيد الذي ينفرد به حديث جبريل.

(3) في هذه الشعائر يمكن تمييز الصلاة والصيام بوصفهما الشعيرتين الأساسيتين الأوليتين اللتين انضاف لهما الحجّ لاحقا كشعيرة أساسية. وكما سنشير لاحقا فإن الدليل التاريخي يشير إلى أن محمدا حجّ قبل إعلان نبوته وبعدها وهو في مكة، إلا أن ما يهمنا هنا هو فرض الحجّ كشعيرة على المسلمين وهذا لم يتمّ إلا بعد الهجرة.

لقد سبق أن أشرنا أن محمدا بعد تحوّله من الوثنية أصبح حنيفيا. ولقد قلنا عن تيار الحنفاء وسط العرب إنهم «عبروا في رفضهم للوثنية العربية عن موقف متميّز، فرغم أنهم لم يعتنقوا اليهودية أو المسيحية، إلا أنهم انحازوا لإله هذين الدينين. وبإزاء موسى وعيسى كرمزين مركزيين للنبوة اليهودية والمسيحية فإن الحنفاء لجأوا لإحياء رمز إبراهيم كرمز مركزي لعقيدتهم ... وبالإضافة لهذا الأثر يمكننا أن نفترض أثرا مسيحيا هو أثر الرهبان والنساك على ممارساتهم.»(4) ورغم شُحّ معلوماتنا عن الحنيفية وطبيعة ممارساتها وعن محمد في فترة حنيفيته، إلا أن مادة السيرة حفِظت لنا ما يذكره ابن إسحاق من أن محمدا كان يعتكف في غار حراء شهرا من كلّ سنة، وأن ذلك كان «مما تحنّث به قريش في الجاهلية ... »(5) ولقد فسرّ ابن إسحاق لفظة «التحنّث» بمعنى «التبرّر» (أي التقرّب إلى الله)، وفسّرها ابن هشام بمعنى «التحنّف» (حيث أُبْدِلت الفاء من الثاء)، وفسّرها حديث لعائشة بمعنى «التعبّد الليالي ذوات العدد». ولقد قلنا عن ذلك: «ومعنى التعبّد هو المعنى الأكثر ملائمة للكلمة في هذا السياق. ورغم أننا لا نجد تفصيلا لطبيعة العبادة التي كان محمد يمارسها، إلا أن طبيعتها الفردية في سياق الاعتكاف والانقطاع في غار حراء تجعلنا نغلّب احتمال عبادتَي الصلاة والصوم، وهما عبادتان ظلتا قريبتين من نفسه طيلة حياته. وما نغلّبه أيضا أن عبادة محمد هذه كانت عبادة حنيفية، وهذا يجعلنا نميل لقبول ما يقوله ابن هشام بشأن ربط التحنُّث بالتحنُّف.»(6)

إن افتراض أن تحنُّث أو تحنُّف أو عبادة محمد في فترة غار حراء كانت صلاة وصياما افتراضٌ راجح، وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أنه نموذج تعبّد الرهبان والنسّاك المسيحيين والذي من المعقول أن نفترض أيضا أن محمدا كان عارفا به. وفي حقيقة الأمر فإن واقع محمد الوثني القريب نفسه لم يَخْلُ من نماذج لنُسّاك تقول المصادر عنهم: «ونجد في أخبار أهل الأخبار ما يفيد بوجود رجال دين كان لهم رأي في الخلق وفي الخالق وفي الحياة، منهم من بشّر برأيه وحاول نشره، ومنهم من تبتّل واعتكف وقنع بإيمانه برأيه وبصحة عقيدته. حتى أن منهم من كان قد تبتّل وتنسّك وسلك طريق الزهّاد في اجتناب الطيبات ولذات الحياة، ومن ذلك أكل اللحم.»(7)

---

(4) **نبوة محمد**، ص 77 — 78.

(5) ابن هشام، **السيرة**، ج 1، ص 235.

(6) **نبوة محمد**، ص 45. نجد في القرآن جملة «ولا تَحْنَثْ» بمعنى «ولا تنقض يمينك» وعبارة «الحِنْث العظيم» حيث فُسّرت اللفظة بمعنى الذنب أو الشرك.

(7) جواد علي، **المفصّل**، ج 6، ص 217. ويبدو أن هذه النزعة النُّسكية التبتّلية كان لها

والراجح الأغلب في تقديرنا أن محمدا دخل الغار وهو حنيفي يؤمن بإله إبراهيم. ولكن ماذا عن صلاته وصيامه في هذه المرحلة؟ إذا انطلقنا من النموذج النُّسكي فإن هذا يجعلنا نرجّح أن العبادتين تلازمتا عنده. ورغم أن المعلومات تنقصنا عن هيئة صلاته وصيامه إلا أنه من المعقول أن نفترض في حالة الصلاة حدّها الادنى من التأمل والتفكّر وشكل من أشكال الذِّكْر والتسبيح والابتهال في التوجّه للإله. أما في حالة الصيام فإن ما يمكن أن نفترضه كحدّ أدنى هو الحرمان من الطعام والشراب. وما أشرنا له أعلاه من تلازم يعني أن التجربتين تداخلتا، مع وضع اعتبار أن الصلاة هي التجربة الأساسية لما تنطوي عليه من مخاطبة مباشرة للإله، وأن الصوم تجربة مساعدة ووسيلة للصلاة. وفي تقديرنا أن تفكّر محمد وتأمّله في مرحلة اعتكافه هذه هو ما أثمر العناصر الأساسية التي نضِجت في وعيه لتشكّل نواة رؤيته القرآنية وتصبح موضوع رسالته.

2

والمكانة الخاصة للصلاة يُبرزها القرآن عبر ذلك الصوت الذي يجسّد تلك المعرفة العليا الموصوفة بـ «الحكمة» وهو صوت لقمان.(8) يقول لقمان لابنه: «يا بني أقم الصلاة»

ممثلوها وسط أصحاب محمد بعد الإسلام. وهكذا نقرأ حديثا يرويه سعد بن أبي وقّاص عن أن عثمان بن مظعون ترك النساء فبعث إليه محمد وقال له: «إني لم أُومر بالرهبانية ... إن من سنتي أن أصلي وأنام وأصوم وأطعم وأنكح وأطلق ... » ويختم سعد حديثه قائلا: «فوالله لقد كان أَجْمَعَ رجالٌ من المسلمين على أن رسول الله ... إن هو أقرّ عثمان على ما هو عليه أن نختصي فنتبتّل» (الدارمي، **سنن الدارمي**، ص 520). ولقد مرّت بنا في الفصل السادس آية المائدة 5: 82 وذكرها للقسيسين والرهبان في السياق الإيجابي لذكر المودة التي يحملها المسيحيون للدين الجديد. إلا أن هذا الموقف يتغيّر ويتحوّل لموقف سلبي كاره للرهبانية في آية الحديد التي تقول في وصف ما حدث بعد عيسى: «وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون» (57: 27). وهذا الموقف السلبي يصل لموقف إدانة صريحة في آية التوبة التي تقول: «يا أيها الذين آمنوا إن كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله» (9: 34). وهكذا فنظرة القرآن للرهبانية مرّت بتحوّل حكمته علاقة محمد بالمسيحيين نقلها من نظرة إيجابية لنظرة سلبية.

(8) لقمان من الشخصيات الغامضة في القرآن. ولقد تضاربت أقوال المفسرين حول هُويته. فقتادة يقول إنه «لم يكن نبيا، لم يُوح إليه.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 208). إلا أن عِكْرِمة والشعبي قالا إنه نبي. (الزمخشري، **الكشّاف**، ج 5، ص 10). وفي قول آخر أنه «خُيِّر بين

(31: 17، لقمان). وهكذا وفي عداد الوصايا التي تمثّل عصارة حكمته تصبح الصلاة هي العبادة الوحيدة التي تُذكر. ورغم أن الصلاة لا تُذكر في قرآن اللحظة التأسيسية إلا أن القرآن يجعلها جزءا من اللحظة التأسيسية النموذجية وهي لحظة موسى والعُلَّيْقَة المشتعلة، التي تحدّثنا عنها في الفصل السابق. نقرأ ضمن الآيات التي تحكي عن هذه اللحظة آية طه التي تقول: «إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري» (20: 14). وما يقوله الإله هنا لا يرد في المشهد التوراتي إلا أن وصف المشهد في القرآن يخضع، كما قلنا، للغرض القرآني الذي يريد التأكيد على مكانة الصلاة في تراتبية العبادات بوصفها، كما قلنا، عبادة المخاطبة والاتصال المباشر بالإله. وهذه المكانة الخاصة تتأكّد أيضا بطريقة أخرى هي التذكير بعاقبة غياب الفعل، بمعنى ما الذي يحدث في حالة عدم إقامة الصلاة. وهكذا نقرأ في المدثر عن مشهد من مشاهد القيامة عندما يسأل أصحابُ اليمين المجرمين عما أدّى لدخولهم النار، ويجيب المجرمون: «قالوا لم نك من المصلين * ولم نك نطعم المسكين * وكنا نخوض مع الخائضين * وكنا نكذِّب بيوم الدين» (74: 43 – 46). وهكذا تعرض علينا الشَّذْرة آثام المجرمين وفق تسلسل يحكمه منطق خاص يقدّم إثم ترك الصلاة على باقي الآثام بما في ذلك إثم التكذيب بيوم الدين، وهو الإثم الخليق بالتقديم لأنه يمثّل الجُرْم الأصلي والأعظم.(9)

النبوة والحكمة، فاختار الحكمة.» (المصدر السابق، ج 5، ص 10). وعن أصله أورد الزمخشري أنه «لقمان بن باعورا: ابن أخت أيوب أو ابن خالته. وقيل كان من أولاد آزر، وعاش ألف سنة ... » (المصدر السابق، ج 5، ص 10). إلا أن أغلب المفسرين أعطوه أصلا مختلفا وقالوا إنه من السودان. (انظر الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 208 – 209). ولقد وضعه الشهرستاني في سياق تاريخي محدّد ونسب إليه أثرا مبكّرا على الفلسفة الإغريقية عندما قال إن الفيلسوف أَنْبَادَقْليس (Empedocles) (عاش في القرن الخامس قبل الميلاد): «اختلف إلى لقمان الحكيم، واقتبس منه الحكمة ... » **الملل والنحل**، ج 2، ص 68.

(9) انتبه الزمخشري لمشكلة تأخير التكذيب وحاول تبرير الأمر بقوله: «أرادوا أنهم بعد ذلك كله كانوا مكذِّبين بيوم الدين تعظيما للتكذيب.» (**الكشّاف**، ج 6، ص 263). وهذا منطق مغالط إذ أن التأخير هنا تأخير للسبب الذي نبعت منه باقي النتائج. إن خصلة التكذيب بيوم الدين ترد في سياق آخر في المطففين حيث نقرأ: «ويل يومئذ للمكذبين * الذين يكذبون بيوم الدين» (83: 10 – 11)، وهي منسجمة في سياقها ذلك انسجاما تاما. إلا أن انسجامها في المدثّر انسجامٌ على مستوى العبارة لاعتبار المناسبة السجعية وليس انسجاما منطقيا، إذ أن الوحدة المنطقية في الشَّذْرة هنا تمثّلها الآيات 74: 43 – 45.

لقد قلنا أعلاه إنه من الممكن تصوّر عبادة محمد المبكّرة كصلاة تداخل فيها التفكّر مع الذِّكْر والتسبيح. وعندما ننظر لهذه العناصر فإننا نلحظ أن القرآن يتحدّث عن التفكّر والذِّكْر كفعلين يختصّان بالعاقل، بينما أن الأمر يختلف في حالة التسبيح والصلاة. إن القرآن يتحدّث في عدد من الآيات عن التسبيح كفعل عام كوني يصدر عن كل الأشياء. وهكذا نقرأ في الإسراء: «تسبِّح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبِّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا» (17: 44). وإن كانت الصورة الكونية لآية الإسراء تبدو بعيدة عن التجربة اليومية للمخاطَبين فإن القرآن يقدّم لهم صورة أقرب وأبلغ رهبةً، وهكذا نقرأ في الرعد: «ويسبِّح الرعد بحمده والملائكة من خِيفَته ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء» (13: 13). أما في حالة الصلاة فإن القرآن يتحدّث عنها عادة كفعل عاقل، إلا أننا نقرأ في النور الآية التي تقول: «ألم تر أن الله يسبِّح له من في السماوات والأرض والطيرُ صافاتٍ كلٌّ قد علم صلاته وتسبيحه والله عليم بما يفعلون» (24: 41).[10] وهكذا فإن الصلاة تُقرن بالتسبيح وتصبح فعلا كونيا.

ويمكن القول استنادا على القرآن أن الصلاة مثّلت المظهر الأهم لتجربة محمد الدينية. فالصلاة لم تكن فحسب مركز حياته وهو في قلب اعتكافه في الغار وإنما كانت أيضا مرتكزه وسنده وهو في معترك صراع الرسالة وعوائقها وإحباطاتها. ولعل من أفضل ما يصوّر طبيعة هذه العلاقة بالصلاة آيات الحِجْر التي تقول: «ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون * فسبِّح بحمد ربك وكن من الساجدين * واعبد ربّك حتى يأتيك اليقين» (15: 97 – 99). ورغم أن لفظة الصلاة لا ترد في هذه الآيات إلا أن تعابير «سبِّح» و«كن من الساجدين» و«أعبد ربّك» تتداخل مع معنى الصلاة. وما نلاحظه في هذه الآية في وصف عبادة محمد أنها وسيلته للوصول لحالة مرجوة هي حالة «اليقين».[11] وفي طه نقرأ عن

(10) لم يقبل البعض مدلول الآية، فذهب مجاهد مثلا أن «الصلاة للإنسان، والتسبيح لما سوى ذلك من الخلق.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 9، ص 337). أما الزمخشري فلم يتحرّج من قبول مدلولها وقال: «والصلاة الدعاء. ولا يبعد أن يلهم الله الطير دعاءه وتسبيحه كما ألهمها سائر العلوم الدقيقة التي لا يكاد العقلاء يهتدون إليها.» **الكشّاف**، ج 4، ص 310.

(11) ذهب سالم بن عبد الله ومجاهد وغيرهما أن معنى اليقين هنا هو الموت (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 7، ص 554). وهذه القراءة المجازية للّفظة تتعارض مع مدلولها الظاهر في باقي آيات القرآن. إن معنى اليقين هنا يجب ألا يختلف عن معناها خاصة في آية الأنعام التي تتحدّث عن تجربة إبراهيم وتقول: «وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين» (6: 75). وعن هذه التجربة التي أعطت إبراهيم اليقين يصف مجاهد كيف

حالة الحصار التي يحسّها محمد وعن فزعه للصلاة وهو يأمل تحقيق حالة ربما تكون أقرب منالا من حالة اليقين التي تتحدّث عنها آية الحِجْر، وهكذا نقرأ: «فاصبر على ما يقولون وسبِّح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح وأطراف النهار لعلك تَرْضَى» (20: 130).[12] والإساءة لمحمد تصل ذروتها في التعدّي اللفظي الذي تحكي عنه الكوثر: «إنا أعطيناك الكوثر * فصل لربك وانحر * إن شانئك هو الأبتر» (108: 1 – 3). وكما نرى فإن محمدا وجد عزاءه وسلوانه في الوعد الإلهي بأنه أُعطي الكوثر وفي اللجوء للصلاة والتضحية بِبَدَنة يذبحها.[13] والصلاة لها دور آخر هام في حياة محمد يتعلّق بعلاقتها بنفسه وتطهيرها، وهكذا نقرأ: «فاصبر إن وعد الله حق واستغفر لذنبك وسبح بحمد ربك بالعشي والإبكار» (40: 55، غافر).

والقرآن يعرض تجربة محمد من زوايا مختلفة على ضوء عناصر الذِّكْر والتسبيح والصلاة والتي يجمعها كلها محيط العبادة. وهكذا عندما نقرأ في المزمل: «إن لك في النهار سبحا طويلا * واذكر اسم ربك وتبتَّل إليه تبتيلا» (73: 7 – 8) فإننا نلاحظ تجاور التسبيح والذِّكْر. وهو تجاور يتكرّر في الإنسان حيث نقرأ: «واذكر اسم ربك بكرة وأصيلا * ومن الليل فاسجد له وسَبِّحه ليلا طويلا» (76: 25 – 26). ونلاحظ أن العنصرين يقفان في الشَّذْرتين على نفس المستوى الأفقي مع عكس ترتيبهما من حيث التقديم والتأخير. ويظهر عنصر الذِّكْر في العنكبوت في علاقته بالصلاة ونقرأ: «اتل ما أوحي إليك من الكتاب وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولَذِكْرُ الله أكبرُ والله يعلم ما تصنعون» (29: 45). وما نلاحظه هنا أن العلاقة بين الصلاة والذِّكْر رأسية مع رفع الذِّكْر ووضعه فوق الصلاة.[14] إلا أنه لابد من إعادة تأكيد ما قلناه أعلاه وهو التداخل بين

انفرجت السموات السبعة حتى العرش والأرضون السبعة ليراها. (الطبري، **تفسير الطبري،** ج 5، ص 242). وخيال مادة الحديث لا يدع إبراهيم ينفرد بحالة اليقين هذه، وهكذا يخلع على محمد حالة شبيهة نجد ذكرها في حديث الملامسة الذي مرّ بنا ويذكر فيه محمد أنه رأى ربه، وربما في المنام، في أحسن صورة وأن الرب وضع يده بين كتفيه وأن ذلك جعله يعلم «ما في السموات وما في الأرض ... » انظر أعلاه ص 159، هـ 55.

(12) قرأ بعضُ القرّاء «لعلك تُرْضَى». ولقد فُسّرت القراءة الأولى بمعنى «ترضى بما يثيبك الله على ذلك»، والقراءة الثانية بمعنى «لعل الله يرضيك من عبادتك إياه، وطاعتك له.» ولقد صادق الطبري على القراءتين لاستفاضتهما ولاتفاق معنييهما. **تفسير الطبري،** ج 8، ص 478.

(13) حول هذه السورة انظر أعلاه ص 72–73.

(14) لم يُشْكِل تفضيل الذِّكْر على الصلاة في عبارة «ولَذِكْرُ اللهِ أكبَرُ» على بعض المفسرين

التفكّر والذِّكْر والتسبيح والصلاة مع وضع كل ذلك في إطار المفهوم العام المحيط: مفهوم العبادة. ونضيف لهذا التأكيد ملاحظة أن إحدى سمات واقع التداخل هذا أن تجاور هذه العناصر يتميّز بحرية كما لاحظنا في بعض الآيات التي مرّت بنا، مثل آية طه التي يخاطب فيها الإله موسى قائلا: «إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري» (20: 14)، حيث يجتمع عنصرا الصلاة والذِّكر في الإطار العام لعنصر العبادة.

وصلاة محمد بعد خروجه من الغار تصفها أفضل وصف آيات المزمل التي تقول: «يا أيها المزمل * قُم الليل إلا قليلا * نصفه أو انقص منه قليلا * أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلا * إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا * إن ناشئة الليل هي أشد وطأ وأقوم قيلا * إن لك في النهار سبحا طويلا * واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلا» (73: 1 – 8). وصلاته هنا صلاة قيام بالليل تتراوح فتراتها طولا وقِصَرا في مختلف الليالي، أما نهاره فهو وقت فراغه وتقلّبه في مشاغله. وليس هناك وصف لحركات الجوارح في صلاته عدا حركة القيام التي يشير لها الفعل «قُم».[15] ونلاحظ أن صلاته تحوي عنصرا قوليا محدّدا هو القرآن، مما يشير أن صلاته قد وصلت مرحلة الفعل الطقسي الذي اكتسب سمة فريدة تميّزه عن أي صلاة طقسية أخرى. إلا أن هذا لا يعني أن عنصر الذِّكْر كعنصر «مفتوح» قد سقط أو انتهى، وهذا ما تؤكّده عبارة «واذكر اسم ربك».[16] وبالإضافة لحركة القيام في صلاة محمد يذكر القرآن المكي حركتين أخريين

وقبلوه، إلا أن آخرين لم يقبلوا بذلك الوضع وقالوا إن معنى العبارة أن «ذكر الله لكم أكبر من ذكركم له». ولقد ذهب آخرون إلى قبول الوجهين على ما بينهما من تعارض. (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 146 – 148). ومشكلة الذين رفضوا التفضيل أنهم قارنوا بين فعلين يقفان على مستويين مختلفين، المستوى الإنساني والمستوى الإلهي، بينما أن الآية تتحدّث عن الصلاة والذِّكْر هنا كفعلين إنسانيين، وهو أمر تؤكّده عبارة: «والله يعلم ما تصنعون». والمكانة الخاصة والمتميّزة للذكر تؤكّدها مادة الحديث حيث نقرأ في حديث يرويه أبو الدرداء أن محمدا قال: «‹ألا أُنَبِّئُكُم بخير أعمالكم، وأزكاها عند مليككم، وأرفعها في درجاتكم، وخير لكم من إنفاق الذهب والورق، وخير لكم من أن تلقَوا عدوَّكم، فتضربوا أعناقهم، ويضربوا أعناقكم›. قالوا: بَلَى. قال: ‹ذِكْرُ الله تعالى›». الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 5، ص 387.

(15) القيام ركن من أركان الصلاة باتفاق الفقهاء، وعادة ما يستخدمون في التدليل عليه آية البقرة التي تقول: «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين» (2: 238). وهذه الآية مدنية، ولا شك أن القيام في صلاة محمد وأصحابه يعود للفترة المكية.

(16) انتبه الزمخشري للطبيعة «المفتوحة» للذكر فقال في تفسير هذه العبارة: «وذِكْر الله يتناول

هما: الركوع (ويل يومئذ للمكذبين * وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون» (77: 47 — 48، المرسلات)) والسجود («فسبِّح بحمد ربك وكن من الساجدين» (15: 98، الحِجْر)). إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أن صلاة محمد في كل حركاتها في فترتها المبكّرة هذه كانت مطابقة للصلاة بشكلها الذي أصبح نهائيا ومتّفقا عليه ومتوارثا بين المسلمين فيما بعد.

3

رغم أن ما تصفه آيات المزمل 73: 1 — 8 هو تجربة محمد في قيامه للّيل في مكة، إلا أن هذا لا يعني أن بعض أصحابه لم يتابعوا نهجه ويقوموا الليل مثله. بيد أنه لا يوجد ما يثبت أنهم كانوا يقومون بذلك باعتبار الصلاة فريضة. وكما أشرنا أعلاه فإن هذه الصلاة المبكرة جمعت أربعة أركان رئيسية يشير لها القرآن وهي القيام والركوع والسجود وتلاوة القرآن. وعلاوة على هذه العناصر الداخلية فثمة عنصر خارجي لا نجد إشارة له وهو القِبْلة التي كان محمد وأصحابه يستقبلونها. وهناك احتمال أن تكون صلاة محمد وأصحابه قد اكتفت في هذه المرحلة بعناصرها الداخلية وأن مسألة القِبْلة كشرط مكاني لم تفرض نفسها إلا بعد الهجرة والاحتكاك باليهود.(17)

إلا أن ثمة عنصرا خارجيا لازم الصلاة كطقس منذ بدايتها وهو شرطها الزماني أو ميقاتها المحكوم بحركة الشمس. وفي السياق الوثني لمحمد كان لابد له من تحذير المؤمنين وتنبيههم لمقصود ووُجهة عبادتهم وهم يرصدون حركة الشمس: «ومن آياته

كل ما كان من ذِكْر طيب: تسبيح، وتهليل، وتكبير، وتمجيد، وتوحيد، وصلاة، وتلاوة قرآن، ودراسة علم، وغير ذلك مما كان رسول الله ... يستغرق به ساعات ليله ونهاره ... » الكشّاف، ج 6، ص 244.

(17) تقول آية البقرة 2: 115: «ولله المشرق والمغرب فأينما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله إن الله واسع عليم». وهذه الآية مدنية وترتبط بالتعقيد الذي أحاط بتحديد القبلة، إلا أنها تكشّف عن موقف يتجاوز مفهوم القبلة الثابتة نفسه باعتبار أن الله محيط بالعالم وأن الصلاة في أي اتجاه هي صلاة لوجهه. وترجيحنا أن ما تقوله الآية يعكس موقفا مبكّرا لمحمد منذ مكة لم يجعل القبلة لاتجاه محدّد عنصرا من عناصر الصلاة. إلا أن هذا الموقف المنفتح تغيّر بعد خلاف محمد مع اليهود لتكون القبلة تأكيدا للاختلاف وتميّز الهُوية المستقلّة، وهذا ما تعبّر عنه آية البقرة التي تقول: «ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين» (2: 145).

الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن إن كنتم إياه تعبدون» (41: 37، فُصِّلَت). وهكذا فالصلاة كطقس تختلف عن الذِّكر كنشاط تأملي مفتوح في أنها تصبح «كتابا موقوتا» (النساء، 4: 103). وعلى ضوء الواقع التاريخي للشرق الأدنى الذي عرف عبادة الشمس وواقع أن العرب أيضا عرفوا عبادتها يمكننا القول إن مواقيت الصلاة الإسلامية تستبطن ذاكرة عبادة الشمس رغم إخضاعها لهذه الذاكرة لنظام اعتقادي جديد.[18] دعنا ننظر للآيات التي تبسط هذه الأوقات.

نقرأ في هود: «وأَقِم الصلاة طَرَفَي النَّهار وزُلَفا من الليل» (11: 114).[19] وتقدّم لنا هذه الآية أبسط تركيب وصورة، وذكرُ الشمس فيها ضمني عبر ذكر النهار والليل، وإقامة الصلاة فيها ترتبط بنقطتين زمنيتين في النهار وفترة زمنية في الليل. ونقرأ في الإسراء: «أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا * ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا» (17: 78 – 79). وبينما أن الآية الأولى تربط الصلاة بفترة زمنية وهي تتتبّع الشمس في حركتها الهابطة إلى أن تختفي في غسق الليل لتصل بعدها لنقطة زمنية محدّدة هي نقطة صلاة الفجر، فإن الآية الثانية تأخذنا في الواقع في حركة عكسية وتعود بنا لذلك الليل بين الغسق والفجر ولتهجّد محمد وتنفّله في ساعات منه. ونقرأ في طه: «فاصبر على ما يقولون وسبِّح بحمد ربك قبل طلوع

(18) يربط القرآن عبادة الشمس وسط العرب بقوم بلقيس في آية النمل التي تنسب للهدهد قوله لسليمان: «وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزَيَّن لهم الشيطان أعمالهم فَصَدَّهُم عن السبيل فهم لا يهتدون» (27: 24). ويقول الألوسي عن عُبّاد الشمس وسط العرب إنهم يصلّون لها «ثلاث كرات في اليوم ... وهم إذا طلعت الشمس سجدوا كلهم لها وإذا غربت وإذا توسطت الفَلَك، ولهذا يقارنها الشيطان في هذه الأوقات الثلاثة لتقع عبادتهم وسجودهم له، ولهذا نهى النبي ... عن تحري الصلاة في هذه الأوقات قطعا لمشابهة الكفّار ظاهرا وسدّا لذريعة الشرك وعبادة الأصنام.» (**بلوغ الأرب**، ج 2، ص 215 – 216). حول عبادة الشمس والسياق اليهودي انظر:

J. Glen Taylor, *Yahweh and the Sun*: *Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 111. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

(19) يقول صاحب **لسان العرب** تحت مادة «زلف» إن زُلَف هي جمع زُلْفة وإنها تعني الطائفة من أول الليل أو ساعاته الأولى.

الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبِّح وأطراف النهار لعلك ترضى» (20: 130). ونلاحظ أن هذه الآية تستخدم تعبير التسبيح، إلا أنه بمعنى الصلاة في سياقها. والصلاة هنا ترتبط بثلاث فترات زمنية هي: قبل طلوع الشمس وقبل غروبها وفترةٍ أثناء الليل، وهي فترات تُضاف لها نقاط في أطراف النهار. ونقرأ في الرُّوم: «فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون * وله الحمد في السماوات والأرض وعشيا وحين تظهرون» (30: 17). وهنا لا تُذكر الشمس أو الصلاة صراحة وإنما تُذكر جملةُ التسبيح ويُذكر الحمدُ، ويلي ذلك ذكرُ أربع فترات زمنية.

لعبت هذه الآيات دورا هاما في تأسيس الصلاة وخاصة بعد مجيء آية المزمل 73: 20 التي تقول: «إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وطائفة من الذين معك والله يُقَدِّر الليل والنهار علم أن لن تُحْصُوه فتاب عليكم فاقرأوا ما تيسر من القرآن عَلِم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضرِبون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله فاقرأوا ما تيسّر منه وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأقرضوا الله قرضا حسنا ... » (73: 20).[20] وهكذا خفّفت هذه الآية المدنية تلك الشِّدّة التي تعكسها آيات المزمل 73: 1 – 8 المكية في حقّ محمد والبعض من أصحابه وهم يقومون الليل، وربما تمّ اختصار الصلاة في بداية الهجرة لما يصفه قول قتادة بـ «ركعتين غدوة وركعتين عشية».[21] ولقد كان هذا التخفيف والتيسير مفهوما على ضوء ظروف محمد وأصحابه التي استجدّت بعد الهجرة إذ لم يعد محمد رسولا فحسب وإنما أيضا رجل دولة تشغله وتستهلكه تحدياتها ومسئولياتها. وأضحت الآيات التي اقتبسناها أعلاه، علاوة على مادة الأحاديث، أساس ما تطوّر لاحقا ليصبح الصلوات الخمسة المفروضة وهي صلاة الفجر والظهر والعصر والمغرب والعشاء. ولقد قلنا قبلا عن عدد الصلوات إن المسلمين «كانوا يصلون ثلاث أو أربع مرات في مكة وبعد هجرتهم فُرضت عليهم صلاة جديدة هي صلاة العصر ... واحتمال أن يكون فرض صلاة العصر قد حدث بأثر من اليهودية احتمال وارد.»[22] وفرض صلاة العصر في المدينة يرتبط بآية البقرة التي تقول: «حافظوا

(20) سورة المزمل مكية، وهي السورة الثالثة حسب ترتيب الزركشي لأول ما جاء من القرآن. (**البرهان**، ج 1، ص 280). والسورة تتكون من طبقة مكية هي كلّ آياتها من 1 – 19، وطبقة مدنية تمثّلها آيتها الأخيرة التي يدلّ ذكرها للقتال والزكاة على مدنيتها. انظر مثلا الزمخشري، **الكشّاف**، ج 6، ص 249.

(21) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 2، ص 172.

(22) **نبوة محمد**، ص 302 – 303.

على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين» (2: 238). ولقد اختلف المفسرون حول الصلاة التي تشير لها هذه الآية، إلا أن الرأي الغالب والأرجح أنها تشير لصلاة العصر.[23] وأهمية آية البقرة تكمن في أنها توضّح لنا أن عدد الصلوات لم يكتمل إلا بعد الهجرة، مما يجعل الاعتماد الحصري على الآيات التي جاءت قبلها غير ممكن.[24]

ولو افترضنا أن صلوات المسلمين في مكة كانت مثلا ثلاثة مثلها في ذلك مثل صلوات اليهود الثلاثة فإن ذلك يطرح علينا ثلاثة احتمالات من حيث الأثر الممكن: أثر يهودي مباشر، أو أثر حنيفي (وهو بدوره ينطوي على ظلّ الأثر اليهودي)، أو أثر وثني جاء عبر ذاكرة الصلوات الثلاثة لعبادة الشمس.[25] وفي حالة اليهود فإن الأثر المحتمل على عدد صلوات مكة يلحقه أيضا أثر إضافة صلاة العصر كما أشرنا أعلاه. وباكتمال الصلوات ووصولها لخمسة فإن ثمة احتمالا آخر يصبح واردا وهو الأثر المسيحي.[26]

---

(23) حول هذه الاختلافات انظر الطبري، **تفسير الطبري**، ج 2، ص 569 – 587. في الموازنة بين الآراء المختلفة عن الصلاة الوسطى يقول جواد علي إن تفسيرها بصلاة الظهر أو العصر أقرب للمعقول على ضوء الاعتبار المناخي في الجو الحارّ للحجاز، إلا أنه يرى أن المراد لابد أن يكون صلاة العصرلأنها وسط بين الصلوات الخمسة (**تاريخ الصلاة في الإسلام**، ص 33). وجواد علي لا يذكر احتمال الأثر اليهودي، وهو الأرجح لأن الاعتبار المناخي قائم أيضا وبدرجة أقوى في حالة صلاة الظهر.

(24) هذا الاعتماد يصل مداه الأقصى في النزعة القسرية لدى البعض ليجدوا كل الأوقات في آية واحدة. وهكذا وفي حالة آية هود 11: 114 مثلا يخبرنا الطبري أن بعضهم قال «عنى ‹بطرفي النهار› الظهر والعصر، وبقوله ‹زُلَفا من الليل› المغرب والعشاء والصبح». **تفسير الطبري**، ج 7، ص 126.

(25) انظر الهامش 18 أعلاه.

(26) في دراسته لتاريخ الصلاة في المسيحية ركّز الباحث التوراتي بول برادشو على الاستمرارية مع اليهودية وربط صلاة المسيحيين الأوائل بالصلاة اليهودية. وعارض برادشو الرأي السائد وسط الدارسين الذي يركّز على صلاتين في الصبح والمغرب باعتبارهما أقدم صلاتين، مشيرا إلى أن المصادر الشرقية المبكّرة تتحدّث عن ثلاث صلوات في الصبح والظهر والمغرب ولصلاة أخرى في الليل، وأن المصادر الغربية تتحدّث عن خمس صلوات أثناء اليوم، علاوة على صلاة في الليل. واستنادا على ذلك استنتج أن أقدم نمط لصلاة المسيحيين كان ثلاث صلوات وصلاة إضافية في الليل. ولقد قام الباحث إدوارد فيلبس (Edward Phillips) بتعديل نظرية برادشو تعديلا وافق عليه الأخير ورآه أكثر انسجاما مع الحقائق. وحسب فيلبس فإن نمط الصلوات

إن ما يدلّ عليه الدليل التاريخي المتعلّق بالصلاة أن اكتمال ملامحها كان عملية تدريجية خضعت للتغيير والتطوّر، ولابد في النظر لتاريخها من استبعاد مادة الخيال الإسلامي المتعلّقة بالإسراء والمعراج[27] أو المتعلقة بهبوط جبريل وتعليمه لمحمد الوضوء والصلاة.[28] وفترة المدينة هي الفترة التي تحقّق فيها هذا الاكتمال من حيث فرض الوضوء والتيمّم كطهارة شرطية تسبق الصلاة، ومن حيث فرض عدد الصلوات وأوقاتها وأركانها وهيئة حركاتها وترتيبها مع احتفاظها بهيكلها المكي وعناصره الأربعة الأساسية. وفي هذه الفترة حدث تغيير في عدد الركعات حسبما يحكي حديث عائشة الذي تقول فيه: «فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في الحَضَر والسَّفَر فأُقِرَّت صلاة السفر وزِيد في صلاة الحضر».[29] وكانت تلاوة سورة الفاتحة في كل ركعة من أميز سمات الصلاة. وبتأسيس المسجد أضحت الصلاة جماعية أيضا، مثلها في ذلك مثل الصلاة الجماعية لليهود والمسيحيين في كنائسهم.[30] وقيام المسجد اقتضى وسيلة لجمع الناس للصلاة في أوقاتها،

الثلاثة ما لبث أن خضع لأوقات التقسيم الروماني لليوم، وأن اندماج ممارسة التقسيم الطبيعي لليوم والتقسيم الروماني ولّد نمطا جديدا ذا صلوات خمسة ظهر أول ما ظهر في القرن الثالث في شمال أفريقيا. انظر

Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, pp. 172 – 176.

(27) حول تحليلنا لخبر الإسراء والمعراج انظر **نبوة محمد**، ص 120 – 123.

(28) حول هذا الخبر انظر ابن هشام، **السيرة**، ج 1، ص 244 – 245.

(29) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 1، ص 217.

(30) مثلما أن الكنيسة كمؤسسة أدّت لظهور مؤسسة رجال الدين في اليهودية والمسيحية فإن قيام المسجد أدّى لظهور مؤسسة رجال الدين في الإسلام التي بدأت بظهور الأئمة ثم تطورت بظهور طبقة الفقهاء. من أفضل الكتب الحديثة التي يمكن الرجوع لها في هذا المجال كتاب

Wael Hallaq, *The Origin and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

ويمكن الرجوع لترجمته العربية: وائل حلاق، **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره**، ترجمة رياض الميلادي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007). وللمزيد من التفصيل عن فقهاء أهل السنة يمكن الرجوع لعمل أبي إسحاق الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي، 1970). ولمادة ضافية عن فقهاء الشيعة يمكن الرجوع لـ **موسوعة طبقات الفقهاء**، إشراف جعفر السبحاني (بيروت: دار الأضواء، 1999).

وهي مسألة لم يحسمها محمد بسلطته النبوية وإنما أشرك فيها أصحابه فأجمعوا على إقامة الأذان، وهو إجماع عكس توحّد إرادتهم على عدم التشبّه ببوق اليهود أو ناقوس المسيحيين. إلا أن الصلاة الإسلامية في فترة من فترتها المدنية الباكرة انطبعت بأثر يهودي واضح فيما يتعلّق بشرطها المكاني إذ كانت قبلتها إلى أورشليم/ القدس، وهو إجراء لم يدم طويلا إذ ما لبثت ضراوة العداوة بين محمد واليهود واشتدادها أن أدّت لتغيير القِبْلة إلى كعبة مكة.[31] وماثل الإسلامُ اليهوديةَ والمسيحيةَ في تخصيص يوم لصلاة جماعية كبرى، إلا أنه ميّز نفسه باختيار يوم الجمعة بدلا من السبت أو الأحد لهذا الطقس الأسبوعي الخاص. وماثل المسجدُ الكنيسةَ اليهودية والمسيحية في انقسامه لفضاءين: فضاء سائد هو فضاء الرجال، وفضاء تابع هو فضاء النساء.[32]

~~(31) نُسخت هذه الممارسة بثلاث~~ آيات نجدها في البقرة. وأول هذه الآيات في ترتيب البقرة هي الآية 2: 144 التي تقول: «قد نرى تَقَلُّب وجهك في السماء فَلَنُوَلِّيَنَك قِبْلة ترضاها فَوَلِّ وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فَوَلُّوا وجوهكم شطره» ، وتليها الآية 2: 149 التي تقول: «ومن حيث خرجت فَوَلِّ وجهك شطر المسجد الحرام»، ثم الآية 2: 150 التي تقول: «ومن حيث خرجت فَوَلِّ وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فَوَلُّوا وجوهكم شطره». ونلاحظ أن هذه الآيات رغم تنوّعها تنطلق من نواة متّحدة تتكرّر. وفي تقديرنا أن هذا التنوّع في الصياغة من مظاهر تضارب الذاكرة، وأن لجنة زيد ربما قررت الاحتفاظ بكل الصيغ لأهمية الحدث وطبيعته الفاصلة. وما يستوقف النظر في هذه الحالة المبكّرة للنسخ أنها لم تنسخ نصّا قرآنيا آخر وإنما فعلا ظلّ محمد يمارسه منذ بواكير دعوته. وكما أشرنا أعلاه في ص 123 – 124 فقد ثار الخلاف حول طبيعة الفعل النبوي في هذه الحالة وعما إن كانت صلاته الأولى أصلا بوحي إلهي أو باجتهاد منه.

(32) يقول ابن الجوزي في كلامه عن أحكام النساء: «إذا صلّت المرأة مع الرجال وقفت بعد صفوف الرجال، فإذا وقفت في صفوف الرجال كُره ذلك ولم تبطل صلاتها ولا صلاة من يليها. وقال أبو بكر عبد العزيز ... تبطل صلاة من يليها.» (**كتاب أحكام النساء**، ص 96). وفي واقع الأمر فإنه ما كان من الممكن أن يحرّم الفقهاء على المرأة أن تصلّي في جماعة أو أن تخرج للمسجد لأن مادة الحديث حوت ما يبيح لها ذلك، إلا أنهم مالوا لتأكيد أن ذلك ليس بواجب وجنحوا لتأكيد فضل البيت للمرأة استنادا على مادة الأحاديث التي تحذّر من خروج المرأة مثل الحديث الذي يقول: «المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان، وأقرب ما تكون من الله في بيتها.»

(المصدر السابق، ص 107). وفي كلامه فيمن تجب عليه صلاة الجماعة يقول الكاساني: «إنما تجب على الرجال العاقلين الأحرار ... فلا تجب على النساء، والصبيان، والمجانين، والعبيد،

4

وما نلاحظه أن الصلوات الخمسة كانت في واقع الأمر بمثابة الحدّ الأدنى المفروض من غير أن يعني ذلك عدم إقامة صلوات أخرى على سبيل التنفّل أو إسقاط صلاة الليل التي ظلّت أثيرة إلى نفس محمد وأصحابه. وهكذا نقرأ في حديث ترويه عائشة كيف أن محمدا صلى في الليل وتابعه جماعة من أصحابه ليلتين أو ثلاثة وكيف أنه جلس ولم يخرج بعدها وقال لأصحابه: «إني خشيت أن تُكتب عليكم صلاة الليل.»(33) ووظيفة هذا الحديث هي وضع خط فاصل بين الصلاة المفروضة وصلاة الليل. إلا أن صلاة الليل لم تفقد مكانتها الخاصة وهكذا يروي أبو هريرة أن محمدا قال: «أفضل الصلاة بعد الصلاة المكتوبة الصلاةُ في جوف الليل.»(34) ورغم أن صلاة الليل لم تكن فرضا، إلا أن ذلك لم يمنع محمدا من أن يستنكر تركها ويُعِيبه حسبما يروي عبد الله بن عمرو بن العاص ويقول: «قال لي رسول الله ... يا عبد الله لا تكن مثل فُلان كان يقوم من الليل فترك قيام الليل.»(35) بيد أنه لابد من الإشارة إلى أن الصورة العامة لم تَخْلُ من تعقيد وتوتّر، وهو أمر نلمسه بوضوح في حديثين يظهر فيهما عبد الله بن عمر. نقرأ في الحديث الأول كيف أن عبد الله رأى رؤيا أفزعته وعندما وصل خبرُها لمحمد تمنّى أن لو كان عبدُ الله يُكثِر الصلاة من الليل. وحسب الحديث فإن عبد الله بعدها كان «لا ينام من الليل إلا قليلا.»(36) إلا أن محمدا يعطي عبد الله بن عمر نصيحة مختلفة في حديث آخر عندما يسأله: «ألم أُخْبَرْ أنك تقوم الليل وتصوم النهار؟» وعندما يجيب عبد الله أنه يفعل ذلك، يقول له: «فإنك إذا فعلت ذلك هَجَمَتْ عينُك ونَفِهَتْ نفسُك وإن لنفسِك حقّا ولأهلك حقّا فصُمْ وأفطِرْ وقُمْ ونَمْ.»(37) إن التوتّر

وللمُقْعَد، ومقطوع اليد والرِّجْل من خلاف، والشيخ الذي لا يقدر على المشي، والمريض.» وفي توضيح عِلّة عدم الإيجاب في حالتَي النساء والمُسْتَرَقّين يقول: «أما النساء فلأن خروجهن إلى الجماعات فتنة ... وأما العبيد فلرفع الضرر عن مواليهم بتعطيل منافعهم المستحقّة ... » **بدائع الصنائع**، ج 1، ص 662 – 663.

(33) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 1، ص 347 – 348.

(34) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 2، ص 821.

(35) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 2، ص 500.

(36) المصدر السابق، ج 5، ص 90.

(37) المصدر السابق، ج 2، ص 500. هجمت العين بمعني غارت، ونَفِهت النفس بمعنى تَعِبَت وكَلَّت. هذان الحديثان يرتبطان حسب الدليل الظرفي بسياقين مختلفين. فالسياق في

الذي نجده بين هذين الحديثين يعكس في واقع الأمر ذلك التوتّر الذي نشأ منذ بدايات الإسلام بين نزعة تريد التشبّه بالرهبانية المسيحية ونزعة تقاوم ذلك وتريد التوفيق بين واجبات العبادة ومتطلبات الحياة العملية.

وإذا اعتبرنا نزعة الرهبنة والانقطاع للعبادة نزعة أقلية عادة ما تُوجد في كل الأديان فإن التعارض بين العبادة ومتطلبات الحياة العملية، وخاصة الصلوات الخمسة (علاوة على صلاة السُّنَن)، كان على ما يبدو واقعا محسوسا على مستوى عامة المسلمين منذ عهد محمد. إن واقع الأمر أنه وعلى الرغم من أن القرآن يقول لليهود إن محمدا جاء برسالة أكثر يسرا وأنه جاء ليضع عنهم «إصرهم والأغلال التي كانت عليهم» (7: 157، الأعراف)، إلا أن زيادة عدد مراتها عكس نزعة تشدّدية كان لها أثرها غير العملي.[38] ولقد حفِظ لنا القرآن وصفا مشحونا بالتوتر لحدث كان محمد يقف في قلبه وجسّد لحظة من لحظات الانفصال بين العبادة وضغط العالم الواقعي المحيط، وهكذا نقرأ في الجمعة: «وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها وتركوك قائما قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين» (62: 11). والخبر المرتبط بهذه الآية يحكي عن كيف أن محمدا كان يخطب المصلين في يوم جمعة عندما قدمت قافلة من الشام وكيف أن المصلين تدافعوا إليها وتركوا محمدا قائما على المنبر ولم يبق معه إلا نفر قليل. ولأن الحدث يمثّل انتقاصا غير مقبول لسلطة محمد صدر من بعض أصحابه فإن بعض الأخباريين حاولوا تخفيف وقعه بوضعه في إطار ضرورة ملجئة وقالوا إن أهل المدينة كانوا يعانون من جوع وغلاء سعر، بينما حرص أخباريون آخرون على ردّ الاعتبار للسلطة النبوية باستدعاء صورة الانتقام الإلهي الذي أوشك أن يقع في تلك اللحظة، وقالوا

الحديث الأول يشير له وصف عبد الله لنفسه بقوله: « ... وكنت غلاما أعزب وكنت أنام في المسجد ... »، أما في الحديث الثاني فإننا نستنتج من قول محمد «ولأهلك حقّا» أن عبد الله قد تزوّج. إلا أن ما يبدو حسب حديث آخر أن زواجه كان قسريا فرضه عليه أبوه عمر الذي ما لبث أن أبلغته كَنَّتُه أن عبد الله لم يطأ لها فراشا ولم يفتّش لها كَنَفا. (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 601). ومن الراجح أن عبد الله (الذي وصفه محمد في الحديث الأول بـ «الرجل الصالح») كان ينتمي لذلك التيار المتنسِّك الذي مثّله صحابة مثل عثمان بن مظعون الذي مرّ بنا لوم محمد له على نزعته. انظر ص 305-306، هامش 7.

(38) مثّلنا لذلك الأثر العملي قبلا بنموذج التوتّر الذي نشأ بين معاذ بن جبل ورجل اشتكاه لمحمد لأنه أطال في الصلاة كإمام مما تعارض مع التزامات الرجل العملية، ونموذج عُقْبة بن عامر الجُهني الذي لم يعد يصلي ركعتين قبل صلاة المغرب لدواعي الشُّغْل. انظر **نبوة محمد**، ص 422.

إن محمدا سأل الذين بقوا عن عددهم وعندما أخبروه قال لهم: «والذي نفسي بيده لو اتّبع آخرُكم أوّلَكم لالتهب عليكم الوادي نارا.»[39] إلا أن الواضح أن مرارة اللحظة وما تركته من إحباط وأثر عميق في نفس محمد جعلها قمينة بأن تصبح جزءا من الذاكرة القرآنية.

اشرنا أعلاه لفرض الوضوء والتيمم كطهارة تسبق الدخول في الصلاة. ولقد جاء فرضهما في آية المائدة التي تقول: «يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين وإن كنتم جُنُبا فَاطَّهَّرُوا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فَتَيَمَّمُوا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ... » (5: 6).[40] ونلاحظ أن الآية تتبع النهج القرآني السائد في أنها تتوجّه بخطابها للرجال. كما نلاحظ في صياغتها التجاور المباشر بين فعل قضاء الحاجة وفعل ملامسة النساء،[41] الأمر الذي يضع الفعلين في نفس المستوى من حيث الحكم عليهما بالنجاسة مع فارق أن النجاسة في الحالة الأولى حسية وأنها معنوية في الحالة الثانية. والآية في مخاطبتها للرجل للتطهّر تربط النجاسة بالمرأة تحديدا رغم أن فعل الملامسة في هذه الحالة فعل تبادلي ومشترك يصيب كليهما حسب الحكم الشرعي بالنجاسة.[42] إلا أن منطق الآية ينسجم انسجاما

(39) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 98.

(40) يقول ابن العربي في كلامه عن هذه الآية: «لا شك أن الوضوء كان مفعولا قبل نزولها غير متلو ... » (**أحكام القرآن**، ج 2، ص 47). وما يقوله ابن العربي مقبول لأنه من المعقول أن نفترض أن صلاة محمد وأصحابه في مكة كانت تسبقها طهارة. والأثر اليهودي واضح في وسيلتَي الطهارة إذ أن الماء هو الوسيلة الأساسية للطهارة الطقسية في اليهودية ويُستعاض عنه بالتراب في حالة انعدامه. حول الأصل اليهودي للتيمم انظر
Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, vol. 1, p. 199, n. 5.

(41) حول الاختلاف في طبيعة هذه الملامسة وعما إن كانت كناية عن الجِماع أو لمسا دون الجِماع انظر الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 104 – 109.

(42) تتكرّر صياغة «أو لامستم النساء» في النساء 4: 43. ويخبرنا الطبري أن قراءة العبارة اختلفت، فقرأ عامة قرّاء أهل المدينة وبعض البصريين والكوفيين: «أو لامستم» (من غير «النساء») بمعنى «أو لمستم نساءكم ولَمْسَنكم»، بينما قرأ عامة قرّاء الكوفيين: «أو لَمَسْتُم النساء» بمعني «أو لمستم، أنتم أيها الرجال، نساءكم.» ويصادق الطبري على القراءتين ويقول: «وهما قراءتان متقاربتا المعنى ... فبأي القراءتين قرأ ذلك القارىء فمصيب، لاتفاق معنييهما.» (المصدر السابق، ج 4، ص 110). والطبري غير محقّ في ادعائه أن القراءتين تعطيان نفس المعنى،

تاما مع نظرة القرآن للمرأة ككائن يحمل نجاسة معنوية «أصلية» لا تنفصل عن بنيتها الجسدية لأنها تحيض، والحيض يرتبط في الإسلام (مثله في ذلك مثل اليهودية والمسيحية) بالنجاسة،[43] وهكذا نقرأ في البقرة: «ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يَطْهُرْن فإذا تَطَهَّرْن فأتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين ويحب المُتَطَهِّرين» (2: 222). والآية كما نرى تخاطب الرجل وعندما تصف الحيض باعتباره «أذى» فإنها لا تحكم عليه من زاوية نظر المرأة أو طبيعتها وإنما من زاوية نظر الرجل وما يكره. وهذا «الأذى» الذي يقع للحائض يدخلها في الحال في سجن نجاسة يفرض عليها عزلتين: عزلة تقوم بينها وبين زوجها الذي يجب ألا يقرُبها، وعزلة عن الله نفسه الذي لا تستطيع أن تتوجّه له بصلاتها الخاصة لأن نجاستها لا تؤهلها للوقوف في حضرته مُصَلِّية. هذه العزلة الثانية (التي تمتدّ لعبادات أخرى ولأفعال مثل المنع من مسّ المصحف) هي ما يورث المرأة ذلك الانتقاص وتلك الدُّونية الدائمة التي تجعلها «ناقصة دين» حسبما يرد في مادة الحديث.[44] وهذا العزل التمييزي ضد المرأة في الصلاة يمتدّ ليتّخذ مظهرا

وفات عليه أن من قرأوا «أو لامستم» أرادوا تأكيدا لطيفا على الطبيعة التبادلية للملامسة التي تنجّس الطرفين في نفس الوقت من غير أن تجعل المرأة تبدو وكأنها مصدر النجاسة.

(43) حول أحكام التوراة حول نجاسة المرأة الطامِث ونجاسة من يمسّها انظر سِفْر اللاويين 15: 19 — 32 و 18: 19 و 20: 18. ولقد تبنّت المسيحية الموقف التوراتي المستنجِس للحيض، وكان أيرونيموس (جيروم) من آباء الكنيسة الذين دافعوا عن هذا الموقف وقال: «يجب أن يبتعد الرجال عن نسائهم أثناء فترة الطَّمْث لأن هذه هي الفترة التي سيلدون فيها أطفالا مشوّهين وعُمْيانا وعُرْجانا وبُرْصانا.» وذهب أيرونيموس أن الحيض «لعنة الله» التي لا يوجد ما هو أنجس منها. انظر

Phipps, “The Menstrual Taboo in the Judeo-Christian Tradition,” *Journal of Religion and Health* 4 (1980), p. 300.

(44) انظر البخاري، **صحيح البخاري**، ج 1، ص 193 لحديث أبي سعيد الخُدْري الذي يروي فيه أن محمدا أخبر جمعا من النساء أنهن ناقصات عقل ودين واستدلّ على نقصان العقل بأن شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل وعلى نقصان الدين بأن المرأة إذا حاضت لم تُصَلّ ولم تَصُم. ولقد قلنا تعليقا على هذا الحديث: «وعلى ضوء هذه النظرة التي لا تستبعد شبهة نجاسة المرأة في أي لحظة نستطيع أن نفهم مثلا الحديث المنسوب لمحمد الذي يقول فيه: «إني لا أصافح النساء». [النسائي، **سنن النسائي**، ص 570]، ونستطيع أن نفهم سبب قبول البعض لصحة حديث قطع المرأة للصلاة. وفي واقع الأمر فإن هذه القرينة بين قطع الصلاة والحيض يصرّح بها حديث يقول فيه جابر بن زيد إن ابن عباس كان يقول إن ما يقطع الصلاة:

إضافيا. فإن كان عزل المرأة في فترة الطَّمْث إلى أن ينقطع دمُ الحيض وتتطهّر عزلا زمانيا فإنها تخضع في نفس الفترة لعزل مكاني خاص لأنها لا تستطيع الذهاب للمسجد.

وبالإضافة للصلوات الخمسة المفروضة والنوافل وقيام الليل فقد نشأت صلوات أخرى ذات طبيعة ظرفية مثل صلاة الكسوف والخسوف وصلاة الاستسقاء وصلاة الخوف وصلاة الجنازة وصلاة العيد. وكل هذه الصلوات لم تختلف عن الصلاة في سائر الأديان في أن وظيفتها تدور حول الدعاء والاستغفار والتقرّب.

إلا أن القرآن يقدّم لنا نمطا آخر من الصلاة وهو صلاة الله نفسه. وهكذا نقرأ في الأحزاب: «هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور وكان بالمؤمنين رحيما» (33: 43)، ونقرأ أيضا: «إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما» (33: 56). ونلاحظ أن الآية الأولى عامة موضوعها كل المؤمنين، بينما أن الآية الثانية خاصة تقتصر على محمد. ولقد أشكل مفهوم صلاة الله وملائكته على محمد والمؤمنين على المفسّرين وتخبّطوا في تفسيره كما سبق أن أشرنا،[45] وما يهمنا هنا هو التأكيد على العلاقة الوثيقة بين مفهوم الصلاة على محمد وحضور محمد في الصلاة الإسلامية الذي لا ينفصل بدوره عما وصفناه قبلا بـ «مركزية محمد».[46] وفي تفسير الآية 33: 56 نقرأ عن سؤال الصحابة لمحمد عن كيفية الصلاة عليه. وتقدّم لنا المادة الخبرية صيغة مختصرة تقول «اللهم صل على محمد كما صليت على إبراهيم، وبارك على محمد كما باركت على إبراهيم»، وصيغة أخرى أطول تشمل «آل محمد».[47] ولقد أضحت الصيغة الثانية هي الصيغة السائدة لسُنّة التشهّد الأخير في الصلاة. وحسب الحديث فإن دعوة المصلي بما يشاء تعقب الصلاة على محمد.[48] ودعوة المصلي تمثّل بالطبع عماد الصلاة وغرضها، إلا أن السنّة تؤخرها لتقدّم منطوق الآية، وهو منطوق لا نستطيع فهم منطقه إلا على ضوء

«المرأة الحائض والكلب». [المصدر السابق، ص 125]» **نبوة محمد**، ص 422.

(45) انظر **نبوة محمد**، ص 435 — 437.

(46) انظر ورقتنا «من الموازاة إلى النفي: حول مركزية مؤسسة النبوة في الإسلام»، **مواقف** 68 (1992)، ص 4 — 41.

(47) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 329 — 330. هذا التخصيص لآل محمد تؤكّد عليه المصادر الشيعية بالتهديد باللعن الإلهي، وهكذا نقرأ حديثا منسوبا لعلي بن أبي طالب يقول فيه: «حدّثني رسول الله ... وهو آخذ بشعره فقال: من آذى شعرة منك فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله فعليه لعنة الله.» الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 8، ص 137.

(48) انظر حديث فَضَالة بن عُبيد في أبي داود، **سنن أبي داود**، ج 2، ص 605.

واقع المركزية النبوية التي لا تكتفي وتستغني بصلاة الله على محمد وإنما تمدّدها وتضيف صلاة الملائكة والمؤمنين عليه.(49) ومركزية محمد هذه كسمة من سمات الصلاة في الإسلام ارتبطت بمركزية أخرى وهي مركزية اللغة العربية كلغة للصلاة، إذ أن تلاوة القرآن بالعربية ركن لا تصحّ الصلاة بدونه.(50)

قلنا إن الصلاة أضحى لها بعد جماعي بعد الهجرة بقيام المسجد وتأسيس صلاة الجماعة. ولقد لحق القرآنَ المدني تحوّلٌ هام وهو أن ذكر الصلاة أمسى في الكثير من الآيات مرتبطا بالزكاة. والقرآن يجعل هذا الارتباط في واقع الأمر عنصرا من عناصر القصة الخلاصية نفسها،

(49) هذا المنطق القرآني نجده مثلا في بعض آيات اللعن الإلهي. وهكذا وفي مقابل آية مثل آية الأحزاب التي تقول: «إن الله لعن الكافرين وأعد لهم سعيرا» (33: 64) نجد آية مثل آية البقرة التي تقول: «إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين» (2: 161). فاللعنة في آية الأحزاب هي لعنة الله وهي بهذه الصفة لعنة نهائية، أما آية البقرة فإنها تضيف للعنة الإله لعنة الملائكة ولعنة الناس أجمعين. وهذا اللعن الجماعي لآية البقرة يثير مشكلتين تتعلقان بمنطقها الداخلي: أليس لعن الملائكة والناس فعلا فائضا لا معنى له طالما أن الله نفسَه قد لعن، وأليس تعبير «والناس أجمعين» تعبيرا لا يعكس اقع الحال عندما يموت «الكافر» الذي لا يمكن أن يلعنه كافة الناس لأن الأحياء من الناس فيهم من هو «كافر»؟ ولقد انتبه قتادة للمفارقة في التعبير القرآني فقال إن المراد هو «بعض الناس»، وهو ادّعاء ردّ عليه الطبري بقوله إن «ظاهر التنزيل بخلافه ولا برهان على حقيقته من خبر ولا نظر.» وكان حلّ الطبري للمُشْكِل هو نقل فعل اللعن من الدنيا للآخرة مستندا على مشاهد الآخرة التي تخبرنا عن لعن الكفار لبعضهم البعض. (**تفسير الطبري**، ج 2، ص 63). والتكلّف فيما يقوله الطبري واضح إذ أن الآية تتحدّث عن حاضر المخاطَبين بالقرآن ومن كفر منهم ومات كافرا.

(50) مشكلة اللغة لم تثُر في زمن محمد ولكن ثارت مشكلة عدم استظهار القرآن، وهي مشكلة عالجها الحديث الذي يشرح كيفية الصلاة وخطواتها من وضوء وتشهّد وتكبير ثم يقول: «فإن كان معك قرآن فاقرأ به، وإلا فأحمد الله عزّ وجلّ وكبّره وهلّله.» (أبو داود، **سنن أبي داود**، ج 2، ص 146). أما مشكلة الصلاة بغير العربية فقد ثارت فيما بعد باتساع الإمبراطورية ودخول غير العرب في الإسلام، وهو تحدٍّ كان لابد للفقهاء من مواجهته. وفي شرح الموقف الفقهي يقول ابن قُدامة: «ولا تُجْزئه القراءةُ بغير العربية، ولا إبدالُ لفظها بلفظ عربي، سواء أحسن قراءتها بالعربية أو لم يحسن. وبه قال الشافعي، وأبو يوسف، ومحمد. وقال أبو حنيفة: يجوز ذلك. وقال بعض أصحابه: إنما يجوز لمن لم يحسن العربية.» **المغني**، ج 2، ص 158.

وهكذا نقرأ عن قول الإله لبني إسرائيل: «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين» (2: 43، البقرة)، وعن إسماعيل: «وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وكان عند ربه مرضيا» (19: 55، مريم)، وعن قول عيسى: «وجعلني مباركا أين ما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا» (19: 31، مريم). والصورة المثالية التي يرسمها القرآن لمجتمع المؤمنين تحمل ضمن ما تحمل ذلك التداخل بين إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وطاعة محمد، وهكذا نقرأ في النور: «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلكم ترحمون» (24: 56). وعندما تأتي لحظة المواجهة الحاسمة مع المشركين فإن الصلاة والزكاة تصبحان المظهرين الخارجيين لإسلامهم، وهكذا يعلن القرآن: «فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين ونُفَصِّل الآيات لقوم يعلمون» (9: 11، التوبة). وهذا التلازم بين الصلاة والزكاة في القرآن المدني هو انعكاس للتحوّل الكبير الذي طرأ على الإسلام بعد الهجرة عندما أصبح دينا ودولة، تمثّل الصلاة وجه الدين فيه وتمثّل الزكاة وجه الدولة.

أشرنا أعلاه أن سورة الفاتحة اكتسبت مكانة فريدة جعلتها تُقرأ في كل ركعة من ركعات الصلاة. وعلى الأرجح أن ما رشّح الفاتحة لهذه المكانة هو سمتها كسورة مناجاة مباشرة للصوت النبوي وهو يتوجّه بخطابه ودعائه للإله. والمفارقة أن نفس هذه السمة هي ما حدا بعبد الله بن مسعود لمعاملتها كدعاء شبيه بدعاء القنوت واستبعادها من مصحفه كما ذكرنا في الفصل الثاني. وبصرف النظر عن موقف ابن مسعود من الفاتحة فإن مخاطبة الإله بغرض دعائه هو في نهاية الأمر الغرض الرئيسي للصلاة لأن الدعاء هو المدخل لنيل باقي الأغراض. ولعل حديث عبد الله بن مسعود عن دعاء محمد على أعدائه وهو في مكة من أشهر النماذج على وظيفة الدعاء في إطار الصلاة. وحسب الحديث فإن أحد المشركين ألقى قَذَرا على ظهر محمد وهو ساجد يصلي عند الكعبة، وعندما رفع رأسه قال: «اللهم عليك بقريش» ثلاث مرات، ثم دعا بعد ذلك على سبعة أشخاص بعينهم يخبرنا ابن مسعود أنهم لقوا مصرعهم بأسرهم في غزوة بدر فيما بعد.(51)

وبذا نجد أن الصلاة لا تقتصر فحسب على الشكر والتقرّب والاستغفار حيث الإله هو الغاية وإنما من الممكن أن تنقلب طبيعتها أيضا عبر الدعاء ليصبح الإلهُ وسيلةَ الإنسان لتحقيق رغباته ومآربه. وهذه الوظيفة للصلاة التي تجعلها مدخلا لمقام اتحاد مع الإله يعكسها أوضح ما يعكسها الحديث القدسي الذي يقول فيه محمد إن الله قال: « ... وما تقرّب عبدي بشيء أحبَّ إليَّ مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرّب إليَّ بالنوافل حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يَبْطِش بها،

(51) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 1، ص 172 – 173.

ورِجْله التي يمشي بها، وإن سألني لأُعطينه، ولئن استعاذني لأُعيذَنّه، وما تردَّدت عن شيء أنا فاعله تردُّدي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره إساءته.»[52] وهكذا، يصف لنا الحديث ذلك المقام الأسنى الذي لا يدانيه مقام والذي يصله المؤمن الأمثل عبر صلاته فينال بغية ذلك الاتحاد الذي يصبح الإله بموجبه وسيلته في كل ما يأخذ وما يدع.[53]

5

أشرنا أعلاه في الحديث عن عبادة محمد في فترته الحنيفية وأنها على الأرجح كانت عبادة لم تنفصل فيها الصلاة عن الصيام. والفكرة الأساسية للصيام كرياضة روحية تهدف لكبح النفس وترويضها عبر حرمان الجسد وقهره فكرة قديمة وممارسة منتشرة في كل الأديان. ولقد كان من الطبيعي للدين الجديد في فترة بناء مجتمعه الجديد بعد الهجرة أن يقترن فيه فرض الصيام بالصلاة. وعندما ننظر لمادة الحديث بشأن تاريخ الصيام فإن دليلها يشير إلى أن أول صيام جماعي للمسلمين بعد الهجرة كان بأثر من اليهود وهو صيام يوم عاشوراء الذي يمتدّ صيام اليهود فيه لخمس وعشرين ساعة من عِشاء اليوم السابق ليوم الغفران لعِشاء يوم الغفران.[54] وعن هذا نقرأ حديث ابن عباس الذي يقول فيه: «قَدِم النبي ... المدينة فرأى اليهود تصوم يوم عاشوراء فقال ما هذا قالوا هذا يومٌ صالحٌ هذا يوم نجّى اللهُ بني إسرائيل من عدوهم فصامه موسى قال فأنا أحقّ بموسى منكم فصامه وأمر بصيامه.»[55] إلا أن مادة الحديث تكشف عن بُعْد آخر في العلاقة بعاشوراء إذ نقرأ في حديث عن عائشة قولها: «كان عاشوراء يوما تصومه قريش في الجاهلية وكان النبي ... يصومه فلما قدِم المدينة

---

(52) المصدر السابق، ج 8، ص 482 — 483.

(53) إلا أن هذا المقام الأسنى لا يخلو في واقع الأمر من شائبة تشوبه لأنه ينطوي على توتّر: إن المؤمن الأمثل، وبدلا من أن يتشوّف لقاء ربه، ربما يجد نفسه خائفا من الموت كارها له، وبإزاء هذا يجد الإله نفسه متردّدا عن أخذ نَفْس ذلك المؤمن الذي أحبّه. إن الصلاة بالمفهوم الإسلامي هي العبادة الوحيدة التي تفضي لمثل هذا التعاقد والتعقيد في العلاقة بين الإنسان والإله.

(54) نقرأ عن هذا اليوم في سِفْر اللاويين: «ويكون لكم فريضة دهرية، أنكم في الشهر السابع من عاشر الشهر تُذَلِّلُون نفوسكم، وكل عمل لا تعملون: الوطني والغريب النازل في وسطكم. لأنه في هذا اليوم يُكفّر عنكم لتطهيركم. من جميع خطاياكم أمام الرب تُطْهَرُون.» (16: 29 — 30).

(55) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 3، ص 99.

صامه وأمر بصيامه فلما نزل رمضان كان من شاء صامه ومن شاء لا يصومه.»[56]

وهكذا فإن صحّ حديث عائشة فإن علاقة محمد بعاشوراء ربما ترجع لفترته المكية، إلا أن الراجح أنه اتّخذ قراره بأن يصومه المسلمون بعد هجرته، وأن هذا القرار ربما كان أول خطوة بسبيل تأسيس الصيام الإسلامي. ولقد ارتبط هذا التأسيس بآيات البقرة التي تقول: «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون * أياما معدودات فمن كان منكم مريضا أو على سفر فَعِدَّةٌ من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون * شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فَعِدَّةٌ من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون» (2: 183 – 185)، علاوة على الآية: «أُحِلَّ لكم ليلة الصيام الرَّفَث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشِرُوهُنّ وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تُباشِرُوهُنّ وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يُبَيِّن الله آياته للناس لعلهم يَتّقون» (2: 187). دعنا نستقصي هذه الآيات بشيء من التفصيل اعتمادا على مادة الطبري.

إن الصيام لم يختلف عن الصلاة في أنه خضع لتطوّر قبل استقراره، وهذه الشَّذْرة المركّبة تكشف لنا عن المرحلتين اللتين مرّ بهما في تطوره. إن فرض عبادة شاقّة مثل الصيام يستلزم سببا مقنعا، والآية الافتتاحية تقدّم سببا موضوعيا وسببا ذاتيا. أما السبب الموضوعي فهو فرض الصيام على من قبلهم، أي على أهل الكتاب. وبما أن اليهودية والمسيحية تمثلان المرجعية الكبرى للدين الجديد فمن الطبيعي أن يقتفي أثرهما. أما السبب الذاتي فهو اكتساب فضيلة التقوى عبر الصيام. وهكذا فإن ما تعبّر عنه الآية ليس اعتبار مسايرة أهل الكتاب فحسب وإنما أيضا ما يشي بمنافستهم بل والتفوّق عليهم في مضمار التقوى.

ولكن ما هو هذا الصيام؟ إن ما تقرّره الآية 2: 184 هي أن يصوم المسلمون «أياما معدودات». وكما نرى فإن الآية لا تحدّد عدد أيام الصيام أو كيفيته. إلا أن الذاكرة الإسلامية حفِظت لنا ما يعيننا على تركيب صورة الصيام في هذه المرحلة المبكّرة. ففيما يتّصل بمدته فإن عطاء يخبرنا: «كان عليهم الصيام ثلاثة أيام من كل شهر ... »[57] أما

(56) المصدر السابق، ج 5، ص 115.

(57) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 2، ص 136.

بالنسبة لزمنه فإن الربيع يخبرنا أنه: «كُتب عليهم الصوم من العَتَمة إلى العَتَمة.»[58] ويقول السُّدِّي في تفسيره لعبارة «لعلكم تتّقون»: «فتتّقون من الطعام والشراب والنساء ... مثل الذي اتّقى النصاري قبلكم.»[59] وهكذا حمل معنى «تتّقون» هنا على الاتّقاء بمعنى التجنّب (مثل: «فاتّقوا النار» (2: 24، البقرة)) بدلا من حملها على التقوى بمعنى مخافة الله وطاعته (مثل: «واتّقوا الله» (2: 194، البقرة))، إلا أنه بيّن لنا الركن الذي استندت عليه الممارسة من امتناع عمّا يدخل البطن وعن الجماع. والآية تحدّد عذرين يبيحان الفِطْر وهما المرض والسفر،[60] وهو فِطْر يُعوَّض عنه بقضاء الأيام التي لم يُؤدِّ صيامها. بيد أن هذا الصيام المبكّر كان مرنا ويحمل أيضا رُخصة عدم الصيام حتى لمن هو قادر على أدائه، وهي رخصة تستوجب كفّارة تبسطها الآية بقولها: «وعلى الذين يطيقونه فِدْيَةٌ طعامُ مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له». ولقد لخّص عطاء مجموع الوضع بقوله: «إن الصوم نَزَل، فكان من شاء صام، ومن شاء أفطر وأطعم مسكينا ... »[61] إلا أن الآية تعود لتؤكّد في ختامها أن خيار الصوم هو الأفضل للقادر.

وهذه الأفضلية والأولية للصيام ما لبثت بدورها أن نقلته لمرحلته الثانية التي تعبّر عنها الآية 2: 185، حيث تصبح الأيام «المعدودات» للصيام الأول شهرا كاملا في الصيام الثاني هو شهر رمضان.[62] ولكن لماذا رمضان دون سائر الأشهر؟ إن الإجابة حاضرة في الآية في وصفها لرمضان أنه الشهر «الذي أُنزل فيه القرآن». إن رمضان هو شهر اللحظة التأسيسية، وهذا هو ما أسبغ عليه تلك الخصوصية في وعي محمد ونفسه التي جعلته يصبح الشهر المقدّس الذي تؤدّي فيه الأمة الجديدة صيامها. وإن ارتبطت اللحظة التأسيسية برمضان

---

(58) أي من العِشاء إلى العِشاء. المصدر السابق، ج 2، ص 134.

(59) المصدر السابق، ج 2، ص 136.

(60) تجاوز الفقهاء فيما بعد الأفق الذكوري للآية عندما انتبهوا لعذرين يختصّان بالمرأة فأباحوا الفِطْر في حالة الحامل والمرضع.

(61) المصدر السابق، ج 2، ص 139.

(62) قراءتنا للآيتين 2: 184 و 2: 185 كآيتين منفصلتين تعبّران عن مرحلتين مختلفتين في تاريخ الصيام تتّفق مع قراءة تيار وسط المفسرين مثّله مفسرون مثل عطاء الذي أكّد عندما قال إن الصيام بدأ بالأيام الثلاثة من كل شهر أن هذه «الأيام المعدودات» لم تكن شهرا وأن هذا كان «صيام الناس قبل، ثم فرض الله ... على الناس شهر رمضان.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 2، ص 136). إلا أن هذا التفسير، على وجاهته والحجج القوية التي تسنده، واجه معارضة أغلب المفسرين الذي أصّروا على قراءة الآيتين وكأنهما تعبّران عن موقف واحد متّصل ومنسجم. حول الحجج التي قدّمها الطرفان انظر الرازي، **التفسير الكبير**، ج 5، ص 77 – 79.

فهي ترتبط بلحظة أخصّ في داخل رمضان نفسه، وهي ليلة اللحظة التأسيسية. وهكذا فإن هذه الليلة تكتسب مكانة خاصة تجعلها «ليلة مباركة» كما تخبرنا آية الدخان التي تقول: «إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا منذرين» (44: 3). إلا أن وصف آية الدخان يتقاصر بإزاء الوصف الرفيع والمعظِّم الذي تقدّمه لنا سورة القَدْر حيث نقرأ: «إنا أنزلناه في ليلة القدر * وما أدراك ما ليلة القدر * ليلة القدر خير من ألف شهر * تَنَزَّل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر * سلام هي حتى مطلع الفجر» (97: 1 — 5). ولقد قفز الخيال الإسلامي متجاوزا ما تحكيه مادة الحديث عن الآيات المعدودة المرتبطة باللحظة التأسيسية، ليقرأ في «أنزلناه» إنزالا لمجموع القرآن وإن كان في مكان مختلف، وهكذا يقول ابن عباس: « ... نزل القرآن جملة واحدة من الزُّبُر إلى بيت المعمور، وهو «مواقع النجوم» في السماء الدنيا حيث وقع القرآن، ثم نزل على محمد ... بعد ذلك في الأمر والنهي وفي الحروب رَسَلا رَسَلا.»[63]

والأدلة تتضافر لتشير أن صيام رمضان كان في بدايته شبيها بالصيام الأول من حيث أنه كان إمساكا من العِشاء إلى العِشاء، مع بقاء إباحة الفِطْر في حالتَي المريض والمسافر مع شرط القضاء. ومن الممكن أن نستشفّ في ختام الآية التي تقول: « ... ولِتُكَبِّرُوا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون» حُلْمَ الدين الجديد بأنه وبهذا الصيام الصارم الذي يمتدّ شهرا كاملا سيحقّق للأمة الوليدة تفوّقها على من سبقهم من أهل الكتاب. إلا أن التجربة أخفقت واتّضح أن ما فُرض كان ثقيلا وغير عملي مما اقتضى التراجع والتخفيف الذي جاءت به الآية 2: 187. وعن الظرف المحدّد الذي أدّى لإعلان هذه الآية يقول ابن عباس إن المسلمين «كانوا في شهر رمضان إذا صلّوا العِشاء حُرِّم عليهم النساء والطعام إلى مثلها من القابلة. ثم إن ناسا من المسلمين أصابوا الطعام والنساء في رمضان بعد العشاء منهم عمر بن الخطاب، فشكوا ذلك إلى رسول الله ... »[64] وهكذا جاءت الآية لتبيح لهم الجِماع والأكل والشرب حتى يتبيّن لهم الصبح.

وتقول الآية 2: 187 في ختامها: «ولا تُباشِرُوهُنّ وأنتم عاكفون في المساجد» مشيرة لممارسة الاعتكاف. والاعتكاف على ما يبدو كان طقسا مارسه العرب على عهد وثنيتهم، كما يشير الحديث الذي يخبرنا «أن عمر سأل النبي ... قال: كنتُ نذرتُ في الجاهلية أن أعتكف ليلةً في المسجد الحرام. قال: ‹فأوفِ بنذرِك›».[65] والاعتكاف هو أقرب حالة

(63) الطبري، تفسير الطبري، ج 2، ص 151.

(64) المصدر السابق، ج 2، ص 173.

(65) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 3، ص 109.

للرهبانية إذ أنه حالة انقطاع تام للعبادة، وارتبط بشكل خاص بالعشر الأخيرة من رمضان التي كان محمد يعتكف فيها متحرّيا ليلة القَدْر. وعن أصل هذه الممارسة نقرأ في مادة البخاري حديثا يرويه أبو سعيد الخُدْري قائلا: «اعتكف رسول الله ... عشرَ الأُوَل من رمضان واعتكفنا معه فأتاه جبريل فقال: إن الذي تطلب أمامك فاعتكفَ العشر الأوسط. فاعتكفنا معه فأتاه جبريل فقال: إن الذي تطلب أمامك. فقام النبي ... خطيبا صبيحة عشرين من رمضان فقال: من كان اعتكف مع النبي ... فليرجع فإني أُرِيتُ ليلة القَدْر وإني نُسِّيتُها وإنها في العشر الأواخر في وتر ... »[66] وفي حديث آخر يروي الخُدْري أن محمدا اعتكف في العشر الأوسط لمدة عام ثم أعلن لأصحابه: «من كان اعتكف معي فليعتكف العشر الأواخر، وقد أُريت هذه الليلة ثم أُنسيتُها ... »[67] إن الواضح أن محمدا قد جرّب خيارَي العشر الأوائل ثم العشر الأواسط قبل أن يستقرّ على العشر الأواخر. ولكن ما الذي دفع محمدا لهذا الاختيار: هل هو اعتبار عملي يتّصل بتخفيف المشقة والعسر أم اعتبار أو اعتبارات أخري؟ هذه مسألة لا نملِك ما يعيننا على الإجابة عليها. ولقد اقتفى الدين الجديد السُّنّة العملية للمسيحية ولم يجعل الاعتكاف فرضا مقترنا بصيام رمضان وإنما سُنّة يمارسها المسلم باختياره.

ولقد عنت سُنّة العشر الأخيرة أن شهر رمضان كفضاء زمني مقدّس قد انقسم بدوره لفضاءين هما العشرون الأولى والعشر الأخيرة التي اكتسبت قداسة أعلى. وما نلاحظه في حالة الفضاء الثاني، فضاء الاعتكاف، أنه انقسم بدوره لفضاءين: فضاء خاص هو فضاء الليالي الوترية التي ستتجلّى ليلة القَدْر في إحداهن، وفضاء أخصّ هو الليلة التي تقع فيها ليلة القَدْر.[68] وبدخول المعتكف الفضاء الزماني للعشر الأخيرة والفضاء المكاني للمسجد

---

(66) المصدر السابق، ج 2، ص 385 — 386.

(67) المصدر السابق، ج 3، ص 107. في حديث يرويه ابن عمر أن بعض الصحابة رأوا ليلة القدر في المنام في السبع الأواخر وأن محمدا قال لهم: «أرى رؤياكم قد تواطأت في السبع الأواخر فمن كان متحرِّيها فليتحرّها في السبع الأواخر.» (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 3، ص 102). وهذا حديث يدعمه حديث آخر نقرأ فيه أن بلالا قال إن ليلة القدر في السبع في العشر الأواخر. (المصدر السابق، ج 6، ص 326). إن الاحتمال الذي يشير له ذكرُ السبع الأواخر أن المسلمين ربما مرّوا بفترة مبكرة تضارب فيها تصوّرهم لوقوع ليلة القدر بين فترتين مختلفتين.

(68) عبّر عبد الله بن مسعود وأُبّي بن كعب عن موقفين في غاية التناقض بشأن ليلة القَدْر. ففي حديث يرويه زِرّ بن حُبيش يقول إن ابن مسعود ذهب إلى أن محل ليلة القَدْر في جميع السنة ومن الممكن أن يصيبها المرء في أي يوم (وهو رأي ذهب إليه فيما بعد أبو حنيفة). أما أُبَيّ فقد دافع عن الموقف السائد أنها في العشر الأواخر وذهب إلى تأكيد أنها تحديدا في ليلة سبع وعشرين.

فإن اعتكافه يفرض عليه قيدا جنسيا إذ تَحْرُم عليه مباشرة النساء. وإن كان الصيام بعد فرض رمضان قد تطوّر من تحريم الأكل والشرب والجِماع ليلا لتحليلها، فإن ما يبدو أن الاعتكاف سار في اتجاه معاكس بأن بدأ من حالة مرونة كان مباحا فيها للمعتكف أن يخرج من المسجد ويجامع، كما يخبرنا الضحّاك،(69) لينتهي بتحريم الجِماع. ومن الواضح أن حكم الآية قد جاء بعد استقرار العكوف كممارسة بين المسلمين وأن الحكم في هذه الحالة كان إجراء تعديليا على ما سبق أن استنّه محمد.

ومع إجماع الفقهاء فيما بعد على هذا التحريم إلا أن تيارا وسطهم لم يستبعد المباشرة بمعنى الأفعال التي هي دون الجِماع. ولقد نظروا للنموذج النبوي على مستوى الاعتكاف ومستوى الصيام. فعلى مستوى الاعتكاف هناك مثلا حديث عائشة الذي تقول فيه: «كان النبي ... يُخْرِج رأسه من المسجد وهو معتكف فأغسله ... »(70) فالدليل قوي من هذا الحديث أن الملامسة أو ما وصفه الفقهاء بـ «المباشرة لغير شهوة» أمر غير محظور. أما على مستوى الصيام فهناك أيضا حديث عائشة الذي تقول فيه: «كان النبي ... يُقَبِّل ويباشر وهو صائم وكان أمْلَكَكُم لإرْبِه.»(71) ولقد قاسوا على الصوم وهم ينظرون لهذا الحديث وقالوا: «لما ثبت أن الاعتكاف بمعنى الصوم في باب حظر الجماع ولم يكن الصوم مانعا من المباشرة أو القُبْلة لغير شهوة إذا أَمِنَ على نفسه ... وجب ألا يمنع الاعتكافُ القُبْلَةَ لغير شهوة.»(72) وهذه الإباحة لازمها بالطبع شرطُ عدم حدوث الإنزال، إذ يفسد الاعتكاف عندها مثلما يفسد في حالة الصيام.

قلنا أعلاه إن الاعتكاف أصبح سُنّة يمارسها المسلم باختياره. ولكن ماذا عن المسلمة؟ إن الحكم في هذه المسألة استند على ما رُوي عن محمد وزوجاته. فحسب حديث ترويه عائشة عن فترة من فترات اعتكافه أنه أذِن لها ولحفصة أن تضربا خِباء أو خيمة قرب خبائه لتعتكفا، وأن زينب بنت جَحْش عندما علمت بذلك أقامت لنفسها خيمة أيضا من دون أن تستأذن محمدا مما أدّى لغضبه الذي وصل حدّ تركه لاعتكافه.(73) وهكذا فإن فقهاء المدارس الكبرى اتفقوا على أن إذن الزوج لزوجته بالاعتكاف شرط، وبرّروا ذلك بقولهم إن

(مسلم، **صحيح مسلم**، ج 1، ص 525). كما ظهر رأي شاذ منسوب لأبي حنيفة أن ليلة القَدْر رُفِعَت وأنها «كانت مرة واحدة.» القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 22، ص 398.

(69) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 2، ص 186.

(70) المصدر السابق، ج 3، ص 108.

(71) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 3، ص 74.

(72) الجصّاص، **أحكام القرآن**، ج 1، ص 299.

(73) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 3، ص 109.

استمتاعه بها «في كل وقت مِلْكٌ له، فلا يجوز تفويته عليه بغير إذنه.»[74] وخالفهم المالكية الذين رأوا أن اعتكافها صحيح مع تأثيم فعلها.[75]

6

إن الصورة النهائية في العبادتين الأساسيتين في الإسلام تعطينا نتيجتين متشابهتين. إن ما حدث في الحالتين أن التطوّر الذي وقع فيهما أفضى لرفع مظهر معين للعبادة وهو الصلوات الخمسة وصوم رمضان لمقام العبادة المفروضة بينما أزاح مظهرا سابقا مثل صلاة الليل أو صيام عاشوراء ليهبط لمقام العبادة التنفُّلية أو الطوعية. وهكذ فإن ما تمّ كان تَطُوّرا وتعديلا في نظام العبادة استجاب للحاجة لتأسيسها وتثبيتها من غير أن يصل ذلك درجة النسخ الذي يلغي المظهر الأقدم إلغاء تاما أو يحرّمه. وكان الوضع النهائي أن عبادتَي الصلاة والصيام أمستا ذات مستويين: مستوى حدّ أدنى هو الحدّ المفروض الذي لابد للمسلم من أدائه، ومستوى حدّ آخر طوعي ومفتوح متروك لسعيه ومثابرته.[76]

وسعي المسلم يصبح سعيا بدنيا في حالة العبادة الأساسية الثالثة وهي الحجّ. وإن كانت جذور الصلاة والصيام في الإسلام تعود لليهودية والمسيحية بشكل أساسي فإن الحجّ لمكة هو موروث الإسلام الأكبر من الوثنية العربية. وبينا كانت الصلاة والصيام محورهما الميقات الزمني فإن الحجّ محوره مكان معين يكتسب قداسة متناهية ويصبح مقصدا ومزارا. وإن كان الصوم عبادة فردية بالدرجة الأولى، والصلاة عبادة فردية – جماعية تظلّ دائرتها الجماعية محدودة مهما اتّسعت، فإن الحجّ عبادة فردية – جماعية تصبح فيها الدائرة الجماعية مفتوحة لتشمل نظريا كل المسلمين[77] وعمليا كل الذين يستطيعون الاجتماع في مكة لأدائه.

---

(74) العِمْراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، ج 3، ص 572.

(75) الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، ج 2، 706.

(76) في الاحتفاء بالحدّ الأدنى نقرأ حديث طلحة بن عبيد الله: «أن أعرابيا جاء إلى رسول الله ... ثائر الرأس فقال: يا رسول الله أخبرني ماذا فرض الله عليَّ من الصلاة، فقال: الصلوات الخمس إلا أن تَطَوّع شيئا. فقال: أخبرني ما فرض الله عليَّ من الصيام، فقال: شهر رمضان إلا أن تَطَوّع شيئا. فقال: أخبرني بما فرض الله عليَّ من الزكاة، فقال فأخبره رسول الله ... شرائع الإسلام. قال: والذي أكرمك لا أَتَطَوّع شيئا ولا أَنْقُص مما فرض الله عليَّ شيئا. فقال رسول الله ... أفلح إن صدق أو دخل الجنّة إن صدق.» (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 3، ص 62). أما الاحتفاء بالنوافل فإنه يبلغ ذروته في حديث «وما يزال عبدي يتقرّب إليَّ بالنوافل حتى أحبّه» القدسي الذي مرّ بنا أعلاه، ص 323 – 324.

(77) نقول كل المسلمين من باب التعميم النظري ولكن هناك شروط للحاجّ والحاجّة نجد

والحجّ عبادة قديمة عرفتها جلّ الأديان. وعن أصله في منطقة الشرق الأدنى نقرأ: «وفي روع الشعوب السامية القديمة وغيرها أن الأرباب لها بيوت تستقرّ فيها، قيل لها في الأزمنة القديمة «بيوت الآلهة». ولذلك يرى المتعبّدون والمتّقون شدّ الرحال إليها، للتبرّك بها والتقرّب إليها، وذلك في أوقات تحدّد وتثبت، وفي أيام تُعيّن تكون أياما حُرُما لكونها أياما دينية ينصرف فيها الإنسان إلى آلهته ... »[78] وإن كان الدليل التاريخي يشير إلى أن العرب حجّوا لأماكن أخرى غير مكة، إلا أن مكة ما لبثت أن صعِدت لتصبح مقصد الحجّ الأكبر في الجزيرة العربية. ولقد رأينا كيف أن القرآن يسبغ على مكة خصوصيتها بربطها بإبراهيم وإسماعيل. وهذا «التاريخ المقدّس» لمكة يصل ذروته الدرامية عندما يتدخّل الإله تدخلا مباشرا لإنقاذ بيته من الدمار، وهو ما تحكي عنه سورة الفيل: «ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل * ألم يجعل كيدهم في تضليل * وأرسل عليهم طيرا أبابيل * ترميهم بحجارة من سجيل * فجعلهم كعصف مأكول» (105: 1 — 5). ومكانة مكة هذه لم تنفصل تاريخيا عن مكانة قريش وصعودها وهيمنتها، وهو واقع لخّصه القرآن في سورة قريش التي تقول: «لإيلاف قريش * إيلافهم رحلة الشتاء والصيف * فليعبدوا رب هذا البيت * الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف» (106: 1 — 4).[79]

ولقد اقتضت المحافظة على مكانة مكة والحجّ لها تأسيس شرطين: أحدهما مكاني أضحت مكة بموجبه حَرَما آمنا،[80] والآخر زماني وهو الاتفاق على أشهر معينة أصبحت أشهرا حُرُما لا يُستحلّ فيها القتال، وهي ذو القَعْدة وذو الحِجّة والمُحَرّم علاوة على رجب. وحسب الأخباريين فإن هذا الإجماع لم تخرج منه إلا قبيلتان هما خَثْعَم وطَيّ «فإنهما كانا يستحلّان الشهور».[81] ورغم أن تقويم العرب كان قمريا

تفصيلها في كتب الفقه.

(78) جواد علي، **المفصَّل**، ج 6، ص 347.

(79) يقول الزمخشري إن سورتَي الفيل وقريش في مصحف أُبَيّ سورة واحدة بلا فصل. (**الكشّاف**، ج 6، ص 435). عن الإيلاف انظر كتاب فكتور سحاب، **إيلاف قريش: رحلة الشتاء والصيف**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992.

(80) يعكس القرآن هذا الواقع في آيَتَي قريش اللتين تقولان: «فليعبدوا رب هذا البيت * الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف» (106: 3 — 4)، كما يعكسه مثلا في آية القَصص التي تقول: « ... أولم نُمَكّن لهم حَرَما آمنا يُجْبى إليه ثمرات كل شيء رزقا من لدُنّا ولكن أكثرهم لا يعلمون» (28: 57).

(81) المرزوقي، **كتاب الأزمنة والأمكنة**، ص 69. عكس الأخباريون فخر العرب بتقليد الأشهر

إلا أنهم أخذوا كما أخذ اليهود والمسيحيون قبلهم بنظام التقويم القمري الشمسي الذي ظلّ معمولا به في منطقة الشرق الأدنى منذ عهد البابليين. ولقد واجهت كل من التقويمين القمري والشمسي مشكلة أنه يحتاج لكبس عدد معين من الأيام لتطابق السنةُ حركةَ الفصول. وعن هذا الواقع في حالة التقويم القمري يقول البيروني:

> [إن اليهود أخذوا] سَنَتَهم من مسير الشمس، وشهورهم من مسيرة القمر، لتكون أعيادُهم وحسابهم على حساب قمري، وتكون مع ذلك حافظة لأوقاتها من السنة، فكبسوا كل تسع عشرة سنة قمرية بسبعة أشهر ... وكذلك كانت العرب تفعل في جاهليتها فينظرون إلى فَضْل ما بين سنتهم وسنة الشمس وهوعشرة أيام وإحدى وعشرون ساعة وخُمْسُ ساعة بالجليل من الحساب فيُلحِقُونها بها شهرا كلما تمّ منها ما يستوفي أيامَ شهر، ولكنهم كانوا يعملون على أنه عشرة أيام وعشرون ساعة. ويتولّى ذلك النَّسَأة من كِنانة المعروفون بالقَلامِس وأحدهم قَلَمَّس وهو البحر الغزير ... وأول من فعل ذلك منهم كان حُذيفة وهو ابن عَبْد بن فُقيم بن عدي بن عامر بن ثعلبة بن مالك بن كِنانه ... وكان أخذ ذلك من اليهود قبل ظهور الإسلام بقريب من مائتي سنة. غير أنهم كانوا يكبسون كل أربع وعشرين سنة قمرية بتسعة أشهر، فكانت شهورهم ثابتة مع الأزمنة جارية على سَنَن واحدٍ لا تتأخّر عن أوقاتها ولا تتقدّم ... [82]

الحُرُم فيما حكوه عما قاله النعمان بن المنذر في حضرة كسرى مدافعا عن أمة العرب: «وأما دينها وشريعتها، فإننا متمسكون به، حتى يبلغ أحدُهم من نسكه بدينه أن لهم أشهرا حُرما، وبلدا محرّما، وبيتا محجوجا ينسكون فيه مناسكهم، ويذبحون فيه ذبائحهم، فيلقى الرجل قاتل أبيه أو أخيه، وهو قادر على أخذ ثأره وإدراك رغبته منه، فيحجزه كرمه ويمنعه دينه عن تناوله بأذى.» ابن عبد ربه، **العِقْد الفريد،** ج 1، ص 277.

(82) البيروني، **كتاب الآثار الباقية،** ص 11 – 12. عن النسيء وسط اليهود يقول سيقال إن اليهود قبل النفي البابلي كانوا يهتمّون بالفصول وهو أمر ارتبط عندهم بأعيادهم الفصلية مثل عيد حُزْمة الحصاد في الربيع وعيد القِطاف في الخريف قبيل الأمطار التي تسبق الدورة الزراعية، وهما عيدان يرتبطان بالسنة الفصلية. إلا أنهم كانوا يتّبعون أيضا تقويما قمريا. وهكذا لم تكن هناك سوى طريقة واحدة لتقويم فترة الاثني عشر شهرا قمريا التي تحوي 354 يوما تقريبا لتنسجم مع السنة الفصلية التي تحوي 365 يوما وربع يوم تقريبا وذلك بإضافة شهر بعد كل سنتين أو ثلاث سنوات. انظر:

Segal, “Intercalation and the Hebrew Calendar,” *Vetus Testamentum*, Vol 7,

هذا التقليد القديم للنَّسِيء الذي حفِظ للعرب اتّساق وثبات شهورهم القمرية «جاريةً على سَنَن واحدٍ لا تتأخّر عن أوقاتها ولا تتقدّم» كما لاحظ البيروني، انقلب عليه القرآن ورفضه معلنا: «إن عِدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض منها أربعةٌ حرمٌ ذلك الدِّين القيِّم فلا تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين * إنما النَّسِيءُ زيادةٌ في الكفر يُضَلُّ به الذين كفروا يُحِلُّونه عاما ويُحَرِّمُونه عاما ليُواطِؤُوا عِدَّة ما حرَّم الله فيُحِلُّوا ما حرّم الله زُيِّن لهم سوءُ أعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين» (9: 36 – 37، التوبة). ولكن ما هو سبب هذا الرفض للنَّسِيء؟ إن الآيتين السابقتين لابد أن تُقْرَآ مقرونتين بآية ثالثة لتكتمل صورة سياق الرفض، وهي آية البقرة التي تقول: «يسألونك عن الشهر الحرام قتالٍ فيه قل قتالٌ فيه كبيرٌ وصدٌّ عن سبيل الله وكفرٌ به والمسجدِ الحرامِ وإخراجُ أهله منه أكبرُ عند الله والفتنةُ أكبرُ من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يَرُدُّوكم عن دينكم إن استطاعوا ومن يَرْتَدِد منكم عن دينه فَيَمُتْ وهو كافر فأولئك حبِطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» (2: 217). وعن السبب الظرفي لهذه الآية يحدّثنا الأخباريون أن محمدا بعث سَرِية من أصحابه لبقعة بين مكة والطائف لتترصّد قافلة لقريش، وهي بعثة انتهت بقتل قرشي اسمه عمرو بن الحضرمي والعودة بأسيرين وغنيمة من الأموال.[83] ولأن قتل ابن الحضرمي قد حدث في شهر رجب فإن محمدا وجد نفسه في وضع حرج إذ أن هذا يُعدّ انتهاكا لحُرمة الشهر. ولقد انتهت الأزمة بالانحياز لقتل ابن الحضرمي واستحلاله، وهو قرار تبرّره الآية على ضوء كفر المشركين وما فعلوه بحقّ المهاجرين مما يجعل فتنتهم أكبر من قتلهم أو بمعنى آخر تسويغ قتلهم في أي وقت.

إن موقف القرآن الرافض لتقليد النسيء لابد من النظر له في تقديرنا في السياق الأكبر لخطط محمد وهو بصدد إنشاء دولته. إن هذا الرفض كان في حقيقته رفضا للأشهر الحرم وتجريدها من شرعيتها. كان من الواضح لمحمد أن تقليد الأشهر الحُرُم يشكّل عائقا حقيقيا لخططه العسكرية التي تقتضي أن يعطي نفسه حرية التحرّك في شنّ غزواته وبعث سراياه من غير أن يكون مقيّدا بقيد زمني يشلّ حركته ويعطي أعداءه فرصة التعبئة والاستعداد. لقد رأى محمد أن حرب الإسلام ضد المشركين شاملة، ورأى في نفس الوقت أن حرب المشركين ضده شاملة، وهذا ما تعبّر عنه آية التوبة 9: 36. ولقد وصل محمد لذروة الاستعداد لشنّ حربه الشاملة بعد فتح مكة عندما قرّر أن ينقض كل عهوده مع من عاهد من المشركين ويبدأ حملة اجتثاث تام للشرك في جزيرة العرب، وهذا ما أعلنته آيات سورة التوبة التي

Fasc. 3 (Jul. 1957), p. 256.

(83) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 2، ص 359 – 362.

تقول: «براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين * فسيحوا في الأرض أربعة أشهر واعلموا أنكم غير معجزي الله وأن الله مخزي الكافرين * وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أن الله بريء من المشركين ورسوله فإن تبتم فهو خير لكم وإن توليتم فاعلموا أنكم غير معجزي الله وبَشِّر الذين كفروا بعذاب أليم * إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يُظاهِرُوا عليكم أحدا فأَتِمُّوا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين * فإذا انسلخ الأشهر الحُرُم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فَخَلُّوا سبيلهم إن الله غفور رحيم» (9: 1 — 5). وفي شرح هذه الآيات يقول الضحّاك: «قبل أن تنزل براءة [التوبة] عاهد ناسا من المشركين من أهل مكة وغيرهم، فنزلت براءة من الله إلى كل أحد ممن كان عاهدك من المشركين، فإني أنقض العهد الذي بينك وبينهم، فأؤجلهم أربعة أشهر يسيحون حيث شاءوا من الأرض آمنين. وأجّل من لم يكن بينه وين النبي ... عهدٌ، انسلاخَ الأشهر الحُرُم، من يوم أُذِّن ببراءة، وأُذِّن بها يوم النحر ... فذلك خمسون ليلة. فأمر الله نبيه إذا انسلخ المحرّم أن يضع السيف فيمن لم يكن بينه وبين نبي الله ... عهد، يقتلهم حتى يدخلوا في الإسلام ... »[84] وكان أوضح مظهر لنقض محمد لعهده على مستوى حرية الممارسة الدينية (التي قبلها المشركون في حالة المسلمين ولم ينقضوا عهدهم معهم) هو حرمان المشركين من الحج: «يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نَجَسٌ فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا» (9: 28، التوبة).

وعندما نتأمل آية التوبة 9: 5 وهي تعلن: «فإذا انسلخ الأشهر الحُرُم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» فإننا نلاحظ أن الأمر باستباحة حياة المشركين يخضع لقيد انقضاء الأشهر الحُرُم وهو تقييد يحمل إقرارا ضمنيا بشرعية هذه الأشهر رغم أنها مُنْسأة في الأصل. إلا أن المغزى الأكبر للآية هو في أنها تعلن ميلاد لحظة تاريخية فارقة وحاسمة: لحظة الموت النهائي لمؤسسة الأشهر الحُرُم في جزيرة العرب وصعود هيمنة الإسلام. إن انسلاخ الأشهر الحُرُم المحدّدة التي تشير لها الآية عنى انسلاخ آخر أشهر حُرُم تاريخية — وبانسلاخها وفرض الإسلام لنظامه أضحى ومن لحظتها كلُّ شهر من شهور السنة شهرا مشروعا القتالُ فيه حتى يتحقّق شرط: «فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فَخَلُّوا سبيلهم إن الله غفور رحيم».[85]

---

(84) المصدر السابق، ج 6، ص 303.

(85) امتدّت حروب محمد هذه ضد المشركين إلى ما بعد وفاته واستغرقت أبا بكر طيلة فترة خلافته القصيرة فيما عُرف بحروب الرِّدّة التي أشرنا لها في الفصل الأول. وبصعود عمر وفرض الإسلام لهيمنته على جزيرة العرب وجّه طاقات العرب للغزو الخارجي وتأسيس إمبراطورية

جاءت آية تنجيس المشركين وحرمانهم من الحجّ في العام التاسع من الهجرة وعكست التحوّل الذي حدث في ميزان القوى. وبعد عودة محمد في هذا العام من غزوة تبوك قرّر ألا يحجّ وبعث أبا بكر وعلي ليطوفا بالناس. وعمّا منعه من الحجّ يحكي الأخباريون أنه قال: «إنه يحضر البيت مشركون يطوفون عراة، فلا أحبّ أن أحجّ حتى لا يكون ذلك.»(86) ولقد حجّ محمد في عامه التالي، وهي الحجّة المعروفة بحجّة الوداع. ولقد رُوي عنه في حجّته تلك قوله: «لتأخذوا منَاسِكَكُم، فإني لا أدري لعلي لا أحُجُّ بعد حجَّتي هذه».(87)

والمناسك التي أدّاها محمد هي أساسا المناسك الموروثة من الحجّ الوثني،(88) عدا بعض التعديلات التي تتماشى مع رؤية الدين الجديد. ومن المعقول أن نفترض أن محمدا على عهد إيمانه بدين قومه كان يمارس شعيرة الحجّ، وهذا ما يؤكّده حديث لجُبير بن مُطْعِم يقول فيه إنه رأى محمدا واقفا بعرفة وأنه استغرب الأمر وقال: «هذا والله من الحُمْس فما شأنه

الإسلام. وهكذا وفي غضون سنوات قليلة تحوّل مشركو الأمس لجنود الدين الجديد ومادته ووجهوا سيف «فاقتلوا المشركين» للآخر الجديد. وحرب محمد الشاملة لم تقتصر على المشركين فقط وإنما امتدت لليهود والمسيحيين أيضا، وهكذا يعلن القرآن: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرِّمون ما حرَّم اللهُ ورسولُه ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجِزْية عن يد وهم صاغرون» 9: 29، التوبة.

(86) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 6، ص 304.

(87) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 2، ص 943.

(88) عرف العرب في حجّهم على عهد وثنيتهم الإحرامَ ولِبْسه الذي كان «محاكاة لملابس رجال الدين الذين كانوا يخدمون المعابد ... وهو يتكوّن من قطعتين من إزار ومن وشاح، ويكون أبيض اللون ... » (جواد علي، **المفصَّل**، ج 6، ص 374)، وارتبط لبس الإحرام عندهم بـ «وجوب مراعاة النظافة، نظافة الجسم ونظافة الثياب» (المصدر السابق، ج 6، ص 395)، وكانوا يحلقون شعرهم أو يقصِّرونه. وشمِلت طقوسهم التلبية، والطواف سبعة أشواط حول البيت، وتقديس الحجر الأسود، والسعي بين الصفا والمروة، والوقوف بعرفة، ورمي الجمرات، ونحر الذبائح (وعُرف عيد الحجّ عندهم بـ «عيد الأضحى»). وعرفوا تقليد الهَدْي (أي إهداء الإبل) الذي كانوا يعلّمونه بعلامات. (المصدر السابق، ج 6، صفحات متفرّقة). والقرآن يقول عن حجّ المشركين: «وما كان صلاتهم عند البيت إلا مُكَاء وتصدية» (8: 35، الأنفال)، بمعنى صفيرا وتصفيقا. والوصف الاختزالي هنا لا يمكن أن يكون عاما يشمل كل المشركين إذ أنهم عرفوا التلبية بصيغ مختلفة ولم تكن التلبية الإسلامية لاحقا إلا تعديلا لصيغة قديمة. عن صيغ هذه التلبيات انظر المصدر السابق، ج 6، ص 379 – 380.

ههنا.»[89] وما نلاحظه أن مركز اهتمام الحديث ليس حجّ محمد وإنما وقوفه بعرفة، الأمر الذي يبرز مخالفته لتقليد قريش، وهو أمر أكّدت المصادر الإسلامية عبره أن محمدا اتّبع ما أُعتبر شعيرة إبراهيمية.[90] وعندما نضع في اعتبارنا أن محمدا مرّ في البداية بفترة وثنية أعقبتها فترته الحنيفية، فإن جُبيرا ربما رأى محمدا في فترته الحنيفية لو كان الوقوف بعرفة جزءا من تقاليد الحنيفيين. والدليل التاريخي يشير إلى أن محمدا كان يحجّ بعد إعلان نبوته وخاصة أن موسم الحجّ كان فرصته لعرض الإسلام والبحث عن حلفاء بين من يفدون على مكة. ولقد أثبت حديثٌ منسوب لجابر بن عبد الله حجّتين لمحمد قبل الهجرة،[91] إلا أننا نرجّح عددا أكبر من ذلك لأنه قضى نحو ثلاث عشرة سنة في مكة بعد إعلان النبوة.

ولقد حفِظت مادة الحديث حدثا له قيمته وهو عُمْرة محمد في السنة السابعة من الهجرة بعد صلح الحديبية الشهيرة بعُمْرة القضاء عندما سمح له المشركون بدخول مكة لثلاثة أيام. وعما فعله في هذه العمرة يروي عبد الله بن أبي أوْفَى: «فلما دخل مكة طاف وطفنا معه وأتى الصَّفا والمَرْوة ... »[92] وما نرجحه أن ما أدّاه محمد في عُمْرته هذه هو جزء من الطقوس التي كان يؤديها في فترته المكية قبل الرسالة وبعدها. وما نلاحظه أن محمدا والمسلمين الذين كانوا معه أدّوا عُمْرة القضاء هذه في البيئة الوثنية المعهودة لمكة بأصنامها وأوثانها في الكعبة والصَّفا والمَرْوة. إلا أن ما يهمّ في نهاية الأمر هو حجّة الوداع والمناسك التي أدّاها محمد فيها، إذ أن ما فعله وقتها هو ما أصبح أساس مناسك الحجّ الإسلامي.

7

وبما أن الحجّ الإسلامي لم يختلف عن الحج الوثني في أن مركزه هو الكعبة فقد كان لابد للدين الجديد من إيجاد أساس مستقلّ عن الذاكرة الوثنية يربطه بالكعبة. وصنع القرآن ذاكرة جديدة برزت في قصة بناء إبراهيم وإسماعيل للكعبة التي مرّت بنا في الفصل السادس.

---

(89) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 2، ص 684. يقول **لسان العرب** تحت مادة «حمس»: «الحُمْس قريش ومن ولدت قريش ... سُمُّوا حُمْسا لأنهم تحمَّسوا في دينهم أي تشدّدوا ... وكانت الحُمْس سكان الحرم، وكانوا لا يخرجون أيام الموسم إلى عرفات إنما يقفون بالمزدلفة ويقولون: نحن أهل الله ولا نخرج من الحرم ... »

(90) يقول القرطبي بهذا الصدد: «وقد كان الحجّ معلوما عند العرب مشهورا لديهم ... وقد حجّ النبي ... قبل حجّ الفرض، وقد وقف بعرفة، ولم يغيّر من شرع إبراهيم ما غيّروا ... » **تفسير القرطبي**، ج 5، ص 216.

(91) انظر الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 2، ص 168.

(92) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 3، ص 24.

وهذه الكعبة التي بناها إبراهيم اكتسبت وضعا متفرِّدا تعلنه آية آل عِمران التي تقول: «إن أول بيت وُضِع للناس للذي بِبَكّة مباركا وهدى للعالمين» (3: 96).[93] والقرآن يَرُدّ الواقع التاريخي الفعلي للكعبة كبيت يقف في قلب فضاءٍ حَرَمٍ تصفه آية المائدة التي تقول: «جعل اللهُ الكعبةَ البيتَ الحرامَ قياما للناس» (5: 97) لبذرةٍ إبراهيمية، إذ نقرأ في البقرة: «وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا» (2: 126). وهكذا استوعب الدين الجديد الكعبةَ في نظامه وجعلها «بيتا» لله، وعندما حانت اللحظة التاريخية طرد المشركين وآلهتهم منها طردا نهائيا وجعل الحجّ لها شعيرة تمثّل ركنا من أركان عباداته.

والحجّ الإسلامي له بعدان: بعد زماني يبدأ من لحظة الإحرام وبعد مكاني يبدأ بدخول حرم الكعبة ليتنقّل بعدها الحاجّ (واللفظة هنا تشمل المرأة) لمواقف ومواضع مختلفة، وهو تنقّل محكوم بحركة الشمس، يمارس الحاجّ خلاله طقوس الحجّ المختلفة على مدى ستة أيام في ذي الحِجَّة. ومواقف الحجّ هي مِنًى وعرفات والمُزْدَلِفة (المَشْعَر الحرام)، ومواضعه هي الحرم والصَّفا والمَرْوة ومواضع الجَمَرات الثلاثة (جَمْرة العقبة أو الجَمْرة الكبرى، والجَمْرة الوسطى، والجَمْرة الصغرى). والمواقف هي الأماكن التي يقف فيها الحاجّ مثل عرفات أو يجتمع فيها الحجّاج أو يَقَرُّون مثل مِنًى والمُزْدَلِفة. أما المواضع فهي الأماكن التي ترتبط بنشاط طقسي معين، وهذه الأنشطة هي الطواف في الحرم حول الكعبة والسعي بين الصَّفا والمَرْوة ورمي الجَمَرات في مواضعها الثلاثة. ويتم التحلّل من الإحرام عبر مرحلتين: مرحلة التحلّل الأصغر (يمكن للحاجّ مثلا أن يتطيّب أو يزيل شعره) ومرحلة التحلّل الأكبر (سقوط التحريم الأكبر إذ يمكن للحاجّ أن يجامع).

ولقد ورِث الإسلام أيضا عن الوثنية العربية شعيرة أخرى هي عبارة عن حجّ أصغر أو ما عُرف بالعُمْرة. وتختلف العُمْرة عن الحجّ في أن المعتمِر وبعد الدخول في الإحرام يؤدّي حسب اختلاف المذاهب الفقهية شعيرة واحدة هي الطواف بالبيت في الحدّ الأدني، أو ثلاث

(93) صنع الخيال الإسلامي عدة قصص حول هذه الأوليّة، منها قصة مجاهد التي يقول فيها: «لقد خلق الله ... موضع هذا البيت قبل أن يخلق شيئا من الأرض بألفي سنة، وأن قواعده لفي الأرض السابعة السفلى.» (الأزرقي، **أخبار مكة**، ص 68). وحلّق هذا الخيال في اتجاهين آخرين ليجعل للملائكة وآدم نصيبا في شرف بناء البيت. وهكذا حكى بعض الأخباريين أن الملائكة هم الذين بنوا البيت على مثال بيت آخر تحت العرش هو «البيت المعمور» المذكور في الآية 52: 4 (الطُّور). إلا أن أخباريين آخرين حكوا أن آدم هو الذي بنى البيت بعد إهباطه، وهو بيت ضاع أثره بعد الطوفان حتى جاء إبراهيم وإسماعيل فرفعا قواعده وبنياه. المصدر السابق، ص 68 — 74.

شعائر هي الطواف والسعي بين الصَّفا والمَرْوة والحلق أو التقصير في الحدّ الأعلى.(94)

إن قداسة أماكن الحجّ والعمرة هذه ارتبطت بأنها كانت الأماكن التي نصب فيها العرب آلهتهم. وكانت الكعبة بمثابة قُدْس الأقداس الذي نُصبت فيه أغلب أصنامهم والتي بلغ عددها حسبما يُروى ثلاثمائة وستون صنما حطّمها المسلمون يوم فتح مكّة.(95) أما جبلا الصَّفا والمَرْوة فيرتبطان بوثنين اسمهما إساف ونائلة. وقد صنع الخيال الإسلامي حول أصلهما قصة يرويها ابن إسحاق عن رجل اسمه إساف فَجَر بامرأة اسمها نائلة في الكعبة فمُسِخا حجرين. وأُخرج الحجران من الكعبة ونُصبا على الصَّفا والمَرْوة ليتعظّ الناس بهما ويعتبروا. إلا أنه وبتطاول الزمن نَسِيَ الناس ما حدث وتحوّل الحجران لوثنين يتمسّحون بهما ويعبدانهما.(96) وعن مِنّى يحكي ابن إسحاق أن عمرو بن لُحَيّ نصب سبعة أصنام بها ووزّعها على مواقع بينها مواقع الجَمَرات الثلاثة.(97) وعندما نأتي للمُزْدَلِفة فإن وجود جبل فيها باسم قُزَح يرجّح ارتباط المكان بالإله قُزَح، وهو «إله عربي قديم للمطر والخصوبة والعواصف كان يطلق سهام البَرَد من قوسه ويعلّقها في الغيوم.»(98) ونفس الشيء من الممكن قوله عن عرفات حيث أن وجود جبل فيها باسم ألال أو إلال، وهو اسم ربما يكون اسم جبل عرفات نفسه،(99) ربما يشير إلى إله قديم بهذا الاسم.

والقرآن لا يقدّم تفاصيل كثيرة بشأن شعائر الحج، ولعل هذا ما حدا ببعض المفسرين لإجراء غريب وهو تحميل كلمة واحدة غامضةِ المعنى كلَّ معاني ما يقوم به الحاجّ. نقرأ في الحجّ: «ثم ليقضوا تَفَثَهم وليوفوا نذورهم وليطوَّفوا بالبيت العتيق» (22: 29). وفي شرح معنى كلمة «تَفَث» يقول الزجّاج إن معناها لم يأت إلا من كتب التفسير وإن المفسرين قالوا: «التَّفَث الأخذ من الشارب وتقليم الأظافر ونتف الإبط وحلق العانة والأخذ من

(94) الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته،** ج 3، ص 121.

(95) مسلم، **صحيح مسلم،** ج 4، ص 1408.

(96) الأزرقي، **أخبار مكة،** ص 189 — 190.

(97) المصدر السابق، ص 771 — 772.

(98) مرعي، **معجم الآلهة والكائنات الأسطورية،** ص 359. ولعل الانتباه لهذه العلاقة القديمة هو أساس القول المنسوب لابن عباس: «لا تقولوا قوس قُزَح فإن قُزَح اسم شيطان ولكن قولوا قوس الله.» (ياقوت، **معجم البلدان،** ج 4، ص 341). وتعبير «قوس الله» هنا يحمل صدى توراتيا يرتبط بما مرّ بنا في الفصل السادس عن عهد الإله لنوح أنه لن يعرّض الأرض لخراب الطُّوفان مرة أخرى وبأن علامة ميثاقه مع البشر هي وضعه لقوسه في السحاب.

(99) المصدر السابق، ج 1، ص 242 — 243.

الشعر، كأنه الخروج من الإحرام إلى الإحلال.»[100] ولقد وافق عِكْرِمة على هذا التفسير ولخّصه بقوله: «الشعر والظِّفْر». أما الضحّاك فقد قصر معنى الكلمة تحديدا على «حلق الرأس». وبالمقابل فإن ابن عمر توسّع التوسع الأكبر وذهب إلى أن التَّفَث يعني المناسك كلها، وهو تفسير سايره عليه ابن عباس.[101] إلا أن عدم وضوح معنى كلمة التَّفَث مثلا أو عدم وجود كل تفاصيل المناسك وترتيبها في القرآن لم يؤثّر كثيرا على كيفية الحجّ الإسلامي وترتيب مناسكه لأنه استند بالدرجة الأولى على الذاكرة الموروثة من حجّ ما قبل الإسلام علاوة على ذاكرة حجّة الوداع. ونجد أوضح إشارة لدليل الذاكرة الموروثة في آيتَي البقرة: «ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المَشْعَر الحرام واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين * ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله إن الله غفور رحيم» (2: 198 — 199). والسياق التاريخي للكلام يدلّ على أنه موجّه للقرشيين. لقد مرّ بنا أعلاه حديث جُبير بن مُطْعِم واستغرابه لوقوف محمد بعرفة رغم أنه من الحُمْس أو قريش. وهكذا فالأمر في «أفيضوا» موجّه لقريش، ومدلول الآية واضح للمخاطَبين عندما تقول «من حيث أفاض الناس»، وهكذا نلاحظ أن الآية هنا في إشارتها للإفاضة أو الانصراف من عرفة تعتمد على الذاكرة الجمعية. وما نلاحظه هنا أن الاختيار الإسلامي قرر الانحياز لممارسة الغالبية وإجبار قريش على التخلي عن طقسها.[102] والمصادر الإسلامية تبرّر الاختيار باعتباره عودة لمنسك إبراهيم، وهو ما نجده مثلا في قول الضحّاك أن عبارة «من حيث أفاض الناس» تعني «من حيث أفاض إبراهيم».[103]

ولقد اصطدمت الذاكرة الجمعية لمن دخلوا في الإسلام بطقس السعي بين الصَّفا والمَرْوة. ونلمس ذلك بوضوح في الموقف من الصَّفا والمَرْوة الذي حكى عنه أنس ابن مالك قائلا: «كنا نرى أنهما من أمر الجاهلية فلما كان الإسلام أمسكنا عنهما ... »[104] إلا أن هذا الإمساك والتحرّج لم يَطُلْ إذ جاءت آية البقرة التي تقول: «إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حجّ البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يَطَّوَّف

(100) الزجّاج، **معاني القرآن وإعرابه**، ج 3، ص 423 — 424.

(101) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 9، ص 139 — 140.

(102) حول التفاسير المختلفة للآية انظر المصدر السابق، ج 2، ص 303 — 305.

(103) المصدر السابق، ج 2، ص 306. وهي دعوى ساندها الطبري واجتهد في تبريرها بقوله إن العرب كثيرا ما يلجأون لمثل هذا الاستخدام اللغوي الذي يدلّ فيه ذكرُ الجماعة على الواحد. نفسه، ج 2، ص 306.

(104) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 342.

بهما ومن تطوَّع خيرا فإن الله شاكر عليم» (2: 158). وحسبما يخبرنا عروة بن الزبير نقلا عن أبي بكر بن عبد الرحمن أن آية البقرة هذه جاءت بعد آية الحجّ التي تقول: « ... وليَطَّوَّفُوا بالبيت العتيق» (22: 29) استجابةً لسؤال جماعة من الأنصار الذين كانوا في السابق يَطَّوَّفون بالصَّفا والمَرْوة عما إن كان عليهم حرج أن يَطَّوَّفوا بينهما.(105) وهذا الخبر يعارضه خبر آخر يقول فيه قتادة إن السبب الظرفي للآية هو أن ناسا من أهل تِهامة كانوا لا يطوفون بين الصَّفا والمَرْوة.(106) ورغم تضارب موقف الأنصار والتِّهاميين إلا أن أبا بكر بن عبد الرحمن قال لعروة إن الآية «نزلت في الفريقين كليهما».(107) ووضع تعدّد الشعائر هذا كان على ما يبدو هو السائد، وهو تعدّد ما كان لمحمد إلا وأن ينحاز فيه لشعائر معينة ينتخبها ويجعلها شعائر الإسلام. وفي حالة السعي نلاحظ أن الآية تتخّذ موقفا وسطا يرضي الذين كانوا يطوفون بإعلانها: «إن الصفا والمروة من شعائر الله»، ويرضي الذين كانوا لا يطوفون بجعل الطواف عملا اختياريا: «ومن تطوَّع خيرا فإن الله شاكر عليم». ولقد رأي عروة في نظره للآية هذه الطبيعة الاختيارية، إلا أن عائشة لم توافق على هذا التفسير للآية وانحازت لممارسة الأنصار وشعيرة الطواف بين الصَّفا والمَرْوة وقالت: «وقد سنّ رسول الله ... الطواف بينهما فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما.»(108) وأصبح موقف عائشة هذا هو الموقف السائد وأضحى السعي بين الصَّفا والمَرْوة عمليا ركنا من أركان الحجّ.(109)

ولقد عمد الخيال الإسلامي لكل مظاهر الحجّ يخرجها من ذاكرتها الوثنية ويسبغ عليها صبغة إسلامية بردّها لأصل إبراهيمي. ولقد رأينا ذلك في حالة نسبة بناء البيت لإبراهيم. وعندما نأتي لإبرز رمز وثني يرتبط بالكعبة وهو الحجر الأسود فإننا نجد أن المسلمين الأوائل ورغم وعيهم بهذه الرمزية قبلوا بتقديسه بناء على المنطق الذي عبّر عنه القول المنسوب لعمر بن الخطاب: «إني أعلم أنك حجر لا تضرّ ولا تنفع، ولولا أني رأيت النبي ...

(105) المصدر السابق، ج 2، ص 677.

(106) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 2، ص 51.

(107) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 2، ص 677.

(108) المصدر السابق، ج 2، ص 677.

(109) إذا نظرنا للمذاهب الفقهية فإننا نجد أن السعي بين الصَّفا والمَرْوة ليس بركن عند الحنفية ولكنه واجب (في عرف الفقهاء الركن هو ما لا يصحّ العمل إلا به، أما الواجب أو الفرض فإن تركه إثم ولكنه لا يُبطل العمل لأنه من الممكن أن يُجبر). والسعي ركن عند المالكية والشافعية والحنابلة. (الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، ج 3، ص 121). أما عند الشيعة الإمامية فهو فرض. **الكليني**، الكافي، ج 4، ص 253.

يقبِّلك ما قبَّلتك.»[110] ولتبرير القبول باستلام وتقبيل الحجر الأسود لجأ الخيال الإسلامي لصناعة مادة كاملة حوله تضفي عليه تاريخا مقدّسا، بل وشخصية مقدسة.[111]

ويربط الخيال الإسلامي شعيرة السعي بين الصَّفا والمَرْوة بقصة هاجِر المفعمة بمشاعر الخوف والتوقّع وهي تلهث ساعية بين الجبلين سبع مرات لتجد ما ينقذ طفلها إسماعيل من العطش والجوع. ويخرج لها جبريل فجأة ليضرب برجله الأرض فينفجر ماء زمزم.[112]

وعندما نأتي لمناسك الحجّ فإن القرآن يَرُدّ جذورها لتلك اللحظة التي يفرغ فيها إبراهيم من بناء البيت، والتي نقرأ عنها: «وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك بي شيئا وطَهِّر بيتي للطائفين والقائمين والرُّكَّع السُّجُود * وأذِّن في الناس بالحج يأتوك رِجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فَجٍّ عميق» (22: 26 – 27، الحج). ويفصّل خيال الأخباريين في حجّ إبراهيم فيحكون عن جبريل الذي أتى إبراهيمَ وأمره أن يطوف سبعا، فطاف «هو وإسماعيل ... يستلمان الأركان كلها ... » وقام جبريل بعدها فأراه المناسك كلها: «الصَّفا والمَرْوة، ومِنًى، ومُزْدَلِفة، وعرفة.» إلا أن ثمة عقبة كانت تتربّص به، إذ أنه عندما «دخل مِنًى وهبط من العقبة تمثّل له إبليس عند جَمْرة العقبة، فقال له جبريل ... : ارْمه، فرماه إبراهيم بسبع حصيات فغاب عنه ... » وتكرّر نفس المشهد عند موقعَي ما أصبح يُعرف بالجَمْرة الوسطى والجَمْرة الصغرى. ويكمل إبراهيم بعدها حجّه وجبريل يوقفه المواقف ويعلّمه الشعائر حتى ينتهي لعرفة ويُقِرّ إبراهيم أنه

---

(110) البخاري، **صحيح البخاري،** ج 2، ص 664.

(111) عن أصل الحجر الأسود نقرأ أن جبريل أتى به لإبراهيم، وكان الله قد استودعه في جبل أبي قُبَيْس عندما أغرق الأرض في الطوفان وأمر جبريل بإخراجه لإبراهيم عندما يراه يبني البيت. (الأزرقي، **أخبار مكة،** ص 116). ومقابل هذا الأصل الأرضي نقرأ في حديث منسوب لمحمد أنه «من أحجار الجنّة» (علي وآخرون، **موسوعة الأحاديث الضعيفة والموضوعة،** ج 4، ص 266). ويقدّم لنا الخيال أصلا آخر يخرجه من منطقة الجمادات فنقرأ أن: «الحجر الأسود كان مَلَكا فجعله الله حجرا يُقبَّل.» (نفسه، ج 4، ص 266). ونقرأ عن تاريخه أنه كان في الأصل أشدّ بياضا من الثلج إلا أن خطايا أهل الشرك سوّدته (نفسه، ج 4، ص 266). ويكتسب الحجر مقامه الأعلى في هذا العالم عبر صورته بأنه «يمين الله في الأرض يصافح بها عباده.» (نفسه، ج 8، ص 266). ويحقّق الحجر دوره الأعلى في العالم الآخر، إذ نقرأ في حديث منسوب لمحمد: «[أنه] يوم القيامة شافع مشفع، له لسان وشفتان يشهد لمن استلمه.» نفسه، ج 2، ص 49.

(112) الأزرقي، **أخبار مكة،** ص 99 – 100.

قد عرف كل المناسك.[113]

إن الحجّ كان تنازل محمد الأكبر للوثنية على مستويين: على مستوى المشركين الذين لم يقبلوا بالإسلام وأراد محمد جذبهم بتأكيد نوع من الاستمرارية بين الدين الجديد وميراثهم الديني، وعلى مستوى المسلمين أنفسهم والذين كانت ذاكرة حجّ آبائهم لا تزال حيّة في أذهانهم ووجدانهم. وفضلا عن ذلك فإن الحجّ كان أيضا تنازلا اقتصاديا وسياسيا للمكيين وطبقتهم السائدة التي ناصبته العداء طيلة فترة دعوته، ولم يكن حريصا على هزيمتهم فقط وإنما كان أيضا توّاقا وراغبا في كسبهم لأنه كان يدرك الدور الذي من الممكن أن يقوموا به في دعم دعوته ونصرها ونشرها — ذلك الإدراك الذي استبطنته مشاعر الفرحة التي تدفّقت بها آيات سورة النصر: «إذا جاء نصر الله والفتح * ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا * فسبِّح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا» (110: 1 — 3). ومنذ لحظة الفتح هذه اكتسبت مكة وكعبتها تلك المكانة الخاصة التي جعلتها المركز الروحي للدين الجديد وقبلة كل المسلمين الذين يأتون لها حاجّين ملبّين «من كل فَجٍّ عميق».

لم يترك محمد نظاما طقسيا مكتملا ومفصّل الملامح وإنما ذاكرة طقسية لم تَخْلُ من التضارب عَمِل أصحابه على الاهتداء بها وهم يحاولون تقليد السلوك النبوي ما وسعتهم الذاكرة لتأتي بعدهم أجيال الفقهاء الذين انكبُّوا على تمحيص مادة الذاكرة ونَخْلها والتوفيق بين عناصرها لتنصبّ الشعائر عبر قوالبهم الفقهية وتكتسب صورتها الثابتة المُتناقلة جيلا وراء جيل، وكأن المؤمن يسمع صوت محمد عبر الزمن وهو يقول: «صَلُّوا كما رأيتموني أُصَلِّي»،[114] فيصلِّي صلاته، ويصوم صومه، ويَحُجّ حجّه.

---

(113) المصدر السابق، ص 118 — 119.

(114) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 1، ص 313.

8

الشريعة

1

كان ميلاد الشريعة أهمّ تطوّر وإنجاز قرآني في المرحلة المدنية لأنه ارتبط بإنجاز محمد الأكبر بعد تأسيس الإسلام ألا وهو إقامة دولة الدين الجديد. إن النموذج الأعلى لمحمد عبّرت عنه آية النساء التي تقول: «أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتيناَ آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم مُلْكا عظيما» (4: 54)، وهو نموذج لا تنفصل فيه سلطة النبوة عن سلطة الدولة. ولقد عنى ذلك اجتماع كل السلطات من سلطة تشريعية وقضائية وتنفيذية في يد محمد.

والدولة التي أقامها محمد لم تختلف عن أي دولة في أنها احتاجت لتشريعات تضبط علاقة رعاياها بالدولة من ناحية وببعضهم البعض من ناحية أخرى. إلا أن المرجعية والطبيعة الدينية لهذه الدولة خلقت نظاما كبيرا وشاملا لم تنفصل فيه العبادة كنظام يخضع له المسلم في توجّهه «الأخروي» عن الشريعة كنظام يخضع له في علاقاته «الدنيوية». وكان المصدران الرئيسيان للتشريع القرآني وهو يتكوّن عبر الفترة المدنية هما القوانين العرفية الموروثة من العرب واليهودية.[1] ولأن التشريع القرآني لم يحجم عن اعتماد

(1) عن المصدر الأول نقرأ القول المنسوب لسعيد بن جبير:

النسخ كآلية لتبديل أحكامه وتعديلها وإلغائها، فقد كان من الطبيعي أن يُعمل هذا المبدأ على مصدريه الأساسيين أيضا ليأخذ منهما ما يلائم طبيعته وظروفه ويُسْقِط ما عداه.

وفي تناولنا للشريعة في هذا الفصل سنقتصر على تناول ثلاثة من مجالاتها الأساسية يتعلّق أولها بالفعل على المستوى الفردي فيما يَحْرُم على المسلم تناوله من طعام وشراب، ويتعلّق ثانيها بأحكام النساء كنموذج على العلاقة الاجتماعية، ويتعلّق ثالثها بعقوبات القانون الجنائي كنموذج على علاقة الدولة بالمجتمع.

مثلما أن الشعائر من صلاة وصيام وغيرها مظهر هام من المظاهر التي يؤكّد الدينُ عبرها على هُويته فإن أحكام الطعام والشراب تمثّل أيضا مظهرا آخر هاما لهذه الهُوية. دعنا نبدأ النظر لأحكام الطعام والشراب القرآنية بالنظر لأحكام اليهودية باعتبارها مصدرا أوليا من مصادر هذه الأحكام.

مرّ بنا في الفصل السادس ذكرُ الميثاق بين الإله ونوح وبنيه بعد الطوفان والذي قلنا إنه حسب الرؤية التوراتية ميثاقُ شريعته مع البشرية. وحسب هذا الميثاق فإن الإله يقول للبشر: «أثمروا واكثروا واملأوا الأرض. ولتكن خَشْيَتُكم ورَهْبَتُكم على كلّ حيوانات الأرض وكلّ طيور السماء، مع كلّ ما يَدِبّ على الأرض، وكلّ أسماك البحر، قد دفعتُ إلى أيديكم. * كلّ دابة حيّة تكون لكم طعاما، كالعشب الأخضر دفعتُ إليكم الجميع، غير أن لحما بحياته، دَمِه، لا تأكلوه ... » (التكوين 9: 1 — 4). ولقد شكّل ما تقوله هذه الآيات نواة ما طوّره أحبار اليهود فيما بعد ليُعرف باسم شريعة نوح. وعماد هذه الشريعة سبعة قوانين أو وصايا هي: 1. التقاضي وما يستوجبه من قيام محاكم تفصل بين المتحاكمين؛ 2. لا تجدِّف على الرَّب؛ 3. لا تعبد الأصنام؛ 4. لا تقتل؛ 5. لا ترتكب الفاحشة الجنسية؛ 6. لا تسرق؛ 7. لا تأكل لحما منزوعا من حيوان حيّ.(2)

«بعث الله تعالى محمدا ... والناس على أمر جاهليتهم إلى أن يؤمروا بشيء أو يُنْهَوْا عنه، وإلا فهم على ما كانوا عليه من أمر جاهليتهم.» (الجصّاص، **أحكام القرآن**، ج 2، ص 95). أما اليهودية فقد كان من الطبيعي أن تقدّم نموذجها «التوحيدي» الذي تندمج فيه العقيدة بالعبادات ومجموع الشعائر والطقوس علاوة على التشريع بمختلف مناحيه والأخلاق وضوابط السلوك الفردي والجماعي — أي إخضاع الفرد والمجتمع لنظام شامل تحكم رؤيته كل مظاهر السلوك من أصغرها لأكبرها.

(2) عن أصول شريعة نوح ومصادرها والمعالجة التفصيلية لكل قانون من قوانينها انظر:
David Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism*: *The Idea of Noahide Law*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

وفي مقابل هذه الشريعة النُّوحية صنع الأحبارُ الشريعةَ الموسوية، والتي تتّصف بأنها أكثر صرامة وثِقَلا وتفصيلا لأنها تتعلّق باليهود بوصفهم شعب الله المختار الذي يقف «فوق جميع الشعوب الذين على وجه الأرض» (التثنية 14: 2). ولقد أكّدت الشريعة الموسوية منذ بداية صناعتها على العلاقة الوثيقة بين ما يأكله اليهود وهُويتهم الخاصة المتميّزة. وهكذا يعلن إله التوراة في ميثاقه لشعبه: « ... أنا الربّ إلهكم الذي ميّزكم من الشعوب. فتميّزون بين البهائم الطاهرة والنجسة، وبين الطيور النجسة والطاهرة. فلا تدنِّسوا نفوسكم بالبهائم والطيور، ولا بكل ما يدِبّ على الأرض مما ميّزته لكم ليكون نجسا. وتكونون لي قدِّيسين لأني قُدُّوسٌ أنا الرب، وقد ميّزتكم من الشعوب لتكونوا لي.» (اللاويين 20: 24 – 26).

وفي تفصيل الأطعمة التي يقع عليها التحليل لطهارتها والتحريم لنجاستها يعلن الإله لبني إسرائيل: «لا تأكل رِجْسا ما. هذه هي البهائم التي تأكلونها: البقر والضأن والمَعِز والإيل والظبي واليَحْمُور والوَعْل والرِّئم والثَّيْتَل والمَهاة. وكلَّ بهيمة من البهائم تَشُقّ ظِلْفا وتقسِمه ظِلْفين وتجترّ فإياها تأكلون. إلا هذه فلا تأكلوها، مما يجترّ ومما يَشُقّ الظِلْف المنقسم: الجمل والأرنب والوَبْر، لأنها تجترّ لكنها لا تَشُقّ ظِلْفا، فهي نجسة لكم، والخنزير لأنه يَشُقّ الظِلْف لكنه لا يجترّ فهو نجس لكم. فمن لحمها لا تأكلوا وجثّتها لا تلمسوا» (التثنية 14: 3 – 8).[3] وفي تحريم الدمّ يقول الإله: « ... لا تأكل نَفْسٌ

(3) يقدّم عالِم علم الإنسان مارفن هاريس (Marvin Harris) تفسيرا من أفضل التفسيرات لتحريم الخنزير في التوراة والقرآن على ضوء الظروف البيئية للشرق الأدنى. فالعبريون القدماء الذين عاشوا كرعاة رُحّل في المناطق الجافة بين بلاد الرافدين ومصر اعتمدوا على تربية الضأن والمَعَز والبقر. ولقد استمرت علاقتهم بهذه الحيوانات حتى عندما تحوّلوا لنمط حياة أكثر استقرارا وتمدّنا. ولم تكن بيئتهم التي تميّزت بجفافها وتعذّر الزراعة المطرية فيها وانعدام الغابات في سهولها ملائمة لتربية الخنازير. فأنسب الحيوانات لهذه البيئة هي الحيوانات المجترّة التي تستطيع هضم الحشائش والأوراق وغيرها من الألياف بفعالية عالية. وبالمقارنة فإن الخنزير يحتاج لبيئة غابات وضفاف نهرية ظليلة. ورغم أنه يقتات من كل شيء إلا أن أفضل ما يزيد وزنه هو الأطعمة المنخفضة الألياف مثل المكسّرات والفواكه والدَّرَنات الجذرية والحبوب، وهو غذاء يجعله منافسا مباشرا للإنسان. وعلاوة على ذلك فإن الخنزير ليس بمصدر عملي للألبان، ويصعب رعيه لمسافات بعيدة، ولا تلائمه درجات الحرارة العالية في النجف ووادي الأردن والجزيرة العربية لعجز جسده عن تنظيم الحرارة بفعالية شبيهة بفعالية الضأن والمَعِز والبقر.
Cows, *Pigs*, *Wars and Witches*, pp. 40 – 42.

منكم دما ... » (اللاويين 17: 12).[4] وميثاق إله التوراه مع شعبه ليس ميثاق اختيار وتفضيل فحسب وإنما أيضا ميثاق اشتراط للطاعة الكاملة، وإلا فالعاقبة الوخيمة هي وقوع لعنة الإله وانتقامه الساحق الماحق: «ولكن إن لم تسمع لصوت الربّ إلهك لتحرص من أن تعمل بجميع وصاياه وفرائضه ... تأتي عليك جميع هذه اللعنات وتدركك ... يلصق بك الربّ الوبأ حتى يبيدك عن الأرض التي أنت داخل إليها لكي تمتلكها. يضربك الربّ بالسِّل والحمّى والبرداء والالتهاب والجفاف واللفح والذبول، فتتبعك حتى تُفنيك ... » (التثنية 28: 15 — 22).

والثنائيتان اللتان تقيمهما الرؤية التوراتية بين اليهود كشعب متميّز وباقي الأمم من ناحية وبين الحيوانات الطاهرة والنجسة من ناحية أخرى تضع اليهود في مقابل الطهارة وغير اليهود في مقابل النجاسة. والتوراة تعكس العداء للأمم فيما يحكيه سِفْر التثنية عن طرد الإله لهم من «أرض الميعاد» ووصيته لشعبه ألا يقطعوا لهم عهدا ولا يشفقوا عليهم ولا يصاهروهم (7: 1 — 5)، وهو عداء يصل قمته في سِفْر عَزْرا عندما ينقل لنا توسّل عَزْرا المُسْتَتِيب والمستغفر للإله بعد عودته لأورشليم عن عدم الامتثال لأوامره، ويكثّف الشعور بذنب إسرائيل بالتأكيد على نجاسة الأمم، وهكذا نقرأ: «والآن، فماذا نقول يا إلهنا بعد هذا؟ لأننا قد تركنا وصاياك. التي أوصيت بها عن يَدِ عبيدك الأنبياء قائلا: إن الأرض التي تدخلون لتمتلكوها هي أرض متنجِّسة بنجاسة شعوب الأراضي، برجاساتهم التي ملأوها من جِهَةٍ إلى جِهَةٍ بنجاساتهم.» (9: 10 — 11).

2

نأتي الآن للمسيحية. كانت أحكام التوراة هي الأحكام التي نشأ عليها عيسى وورِثها كيهودي، فماذا كان موقفه منها؟ إن مادة الأناجيل تقدّم لنا موقفين متباينين. الموقف الأول

(4) خضعت هذه الأحكام ومغزاها للنظر والنقاش منذ فترة ما قبل الميلاد، خاصة عندما تعرّض اليهود للأثر الهيليني بعد غزو الإسكندر للشرق الأدنى. وظهر تيار مبكّر وسط اليهود حاول إيجاد تبريرات أخلاقية لهذه الأحكام بدعوى أنها تهدف لغرس الاستقامة الأخلاقية وسط شعب الله، كما ظهر تيار بحث عن مبررات صحية. وفي مقابل هذا نشأ تيار ناقد ومعارض، وخاصة منذ عصر النهضة، نظر لهذه الأحكام كأحكام اعتباطية لا ينتظمها منطق متّسق. لمناقشة تلخّص حجج هذين التيارين انظر
Mary Douglas, *Purity and Danger*, pp. 44 – 58.

تعبّر عنه عِظَة الجبل الشهيرة حيث نقرأ في مَتَّى قول عيسى للجموع: «لا تظُنُّوا أني جئت لأنقُض الناموس أو الأنبياء. ما جئت لأنقُض بل لأكمِّل. فإني الحقَّ أقول لكم: إلى أن تزول السماء الأرض لا يزول حرفٌ واحدٌ أو نقطةٌ واحدةٌ من الناموس حتى يكون الكلُّ.» (5: 17 — 18). وعن الموقف الثاني نقرأ في مَرْقُس قول عيسى لجمع من الناس: «ليس شيءٌ من خارج الإنسان إذا دخل فيه يَقْدِر أن يُنجِّسه، لكن الأشياء التي تخرج منه هي التي تُنجِّس الإنسان.» (7: 15). وعندما يشرح فحوى كلامه لتلاميذه يقول لهم إن كلّ ما يدخل من خارج الإنسان من طعام لا يدخل قلبه وإنما لجوفه وإن ما يدخل الجوف «يخرج إلى الخلاء، وذلك يطهّر كل الأطعمة.» (7: 19). وهكذا فإن ما يهمّ في حقيقة الأمر هو ما يخرج من داخل الإنسان أو من قلبه، لأن ما يخرج عندما يكون أفكارا شِرِّيرة يصبح مصدر نجاسة. (7: 20 — 21). وكما نرى فإن هذا الموقف يلغي وينسخ أحكام الطعام التوراتية ويناقض في نفس الوقت موقف عيسى الذي مرّ بنا في مَتَّى. وكان من الطبيعي أن يثير هذا التباين والتناقض التساؤل عما إن كان ما يرد على لسان عيسى في مَرْقُس مثلا حقيقيا أم منسوبا إليه.

دعنا ننظر لذلك بالمقارنة مع مادة سِفْر أعمال الرسل. يعكس هذا السفر تلك المرحلة التي بدأ فيها الرسل انفتاحهم على الأمم بعد أن أخفقوا كيهود مسيحيين في مسعاهم لإقناع عامة اليهود أن عيسى هو المسيح الذي كانوا يترقّبون ظهوره ليتحقّق خلاصهم على يده.[5] وعندما أدركوا أن مستقبل دعوتهم يقتضي رفض عقيدة التميّز اليهودي تبيّنت لهم في الحال ضرورة صناعة لاهوت وفضاء روحي جديد ومنفتح يمدّد رسالة عيسى لتشمل كلّ الأمم وتنظر لهم على قدم المساواة مع اليهود.[6]

وارتبط ميلاد هذا التحوّل بلحظة درامية خاصة نسجها الخيال المسيحي حول حدث رؤيا وقعت لبُطْرُس، أحد أبرز تلاميذ عيسى. وتطالعنا رؤيا بُطْرُس هذه وتجربة الانسلاخ

---

(5) الصورة اتي تقدّمها الأناجيل تشير إلى أن عيسى رأي أنه هو هذا المخلّص. وهكذا نقرأ في مَتَّى مثلا: «أما يُوحَنّا فلما سمع في السجن بأعمال المسيح، أرسل اثنين من تلاميذه، وقال له: «أنت هو الآتي أم ننتظر آخَرَ؟» فأجاب يسوع وقال لهما: «اذهبا وأخبرا يُوحَنّا بما تسمعان وتنظران: العُمْيُ يُبصرون، والعُرج يمشون، والبُرص يُطَهَّرون، والصُّمّ يسمعون، والموتى يقومون، والمساكين يُبَشَّرون. وطُوبَى لمن لا يَعْثُر فِيَّ.» (11: 2 — 6).

(6) كانت هذه ثورة حتى على صورة عيسى لنفسه كما تصوّرها قصته مع المرأة الكنعانية. انظر اقتباسنا للقصة أعلاه ص 287، هامش 101.

والتحوّل المرتبطة بها عبر ثلاثة مشاهد يحكيها سِفْر الأعمال. يتعلّق المشهد الأول برؤيا ثانوية وتمهيدية هي رؤيا قائد كتيبة رومانية اسمه كَرْنيليُوس يظهر له ملاك الله ويأمره أن يستدعي بُطْرُس من مدينته. وفي المشهد الثاني، مشهد الرؤيا الكبرى، نرى بُطْرُس وهو يتأهب للصلاة ثم يحس بالجوع يقرصه ويريد أن يأكل: «وبينما هم يهيئون له، وقعت عليه غَيْبة، فرأى السماء مفتوحة، وإناءً نازلا عليه مُلاءة عظيمة مربوطة بأربعة أطراف ومدلاة على الأرض. * وكان فيها كل دوابِّ الأرض والوحوش والزحَّافات وطيور السماء. * وصار إليه صوت: «قُمْ يا بُطْرُس، اذبح وكُلْ.» فقال بُطْرُس: «كلا يا ربّ! لأني لا آكل قط شيئا دَنِسا أو نَجِسا.» فصار إليه صوت ثانية: «ما طهَّره الله لا تُدَنِّسْه أنت!» وكان هذا على ثلاث مرات، ثم ارتفع الإناء أيضا إلى السماء.» (10: 10 – 16). أما المشهد الثالث فيصف لنا تجربة بُطْرُس عندما يلتقي بكَرْنيليُوس ورهطه من الأمميين ويعلن لهم: «أنتم تعلمون كيف هو محرّم على رجل يهودي أن يلتصق بأحد أجنبي أو يأتي إليه. وأما أنا فقد أراني الله أن لا أقول عن إنسان ما إنه دَنِس أو نَجِس.» (10: 28). وهكذا نرى أن المشهدين الأول والثاني يتكاملان، ففي المشهد الأول ينفتح عالمُ كَرْنيليُوس والذي يمثّل الأمم على عالم تلك الرسالة اليهودية التي يمثّلها بُطْرُس، وفي المشهد الثاني تنقل رؤية بُطْرُس المسيحيةَ من انحباسها في أفق الثنائية اليهودية لأفق أرحب يفتحها على كل الأمم. وما نلاحظه في الحال في هذا المشهد أن ما يجسِّد الهُوية المسيحية الجديدة وانفتاحها هو الانعتاق من أحكام الطعام التوراتية. والمغزى الكبير لهذا الانعتاق في المشهد الثالث هو رفع النجاسة عن الأمم مثلما ترتفع عن الحيوانات في مشهد الرؤيا. وعندما يعود بُطْرُس لأورشليم يواجه خصومه من المسيحيين اليهود الذين يقول لهم عندما يستنكرون دخوله على «رجال ذوي غُلْفة» وأكله معهم: «فإن كان الله قد أعطاهم الموهبة كما لنا بالسويّة مؤمنين بالرب يسوع المسيح، فمن أنا؟ أقادر أن أمنع الله؟» (11: 17). وما يقوله بُطْرُس هنا هو إعلان عن ميلاد لاهوت جديد وشريعة جديدة.

ويبدو أن رؤيا بُطْرُس وحجّته لم تحسم الخلاف في الحال بين المسيحيين اليهود الأوائل بشأن اتّباع الشريعة التوراتية أو التحرّر منها واستغرق الأمر زمنا. وهكذا نقرأ في سِفْر الأعمال عن ذلك الصراع الحاد الذي نشِب في كنيسة أنطاكية بين تيار متشدّد اشترط اختتان الأمميين والتزامهم بشريعة موسى وتيار متساهل طرح بُولُس حجّته رافضا وضع «نير» على أعناق الأمميين «لم يستطع آباؤنا ولا نحن أن نحمله.» (15: 10) وفي نهاية الأمر انتصرت حجّة بُولُس ووافق مجمع الرسل والمشايخ في أورشليم على عدم الإثقال على الأمم وأن يشترطوا عليهم فقط «أن يمتنعوا عن نجاسات الأصنام، والزنا، والمخنوق، والدم.» (15: 20).

وعندما نعود لما اقتبسناه أعلاه من مَرْقُس ونفحصه على ضوء ما نجده في سِفْر الأعمال فإن السؤال الذي يثور هو: هل قال عيسى التاريخي فعلا أن ما يدخل الفم لا ينجِّس؟ لقد استبعد بعض الدارسين ذلك وقالوا إن ذلك لو حدث فعلا فإن خلافات الكنيسة الأولى تصبح غير قابلة للتصوّر والتصديق إذ أن الصديق والعدو كانوا سيعلمون بإعلان عيسى عن قطيعته الكاملة مع الشريعة التوراتية.(7) إلا أن هذا الرأي على رجاحته ظل رأي أقلية، إذ فضّل أغلبية الدارسين أن يروا في قطيعة المسيحية مع تشريعات اليهودية موقفا صدر من عيسى نفسه بدلا من أن يكون قد تطوّر لاحقا على يد تلاميذه وهم يخرجون برسالته للأمم.

3

رغم أن القرآن لم يضع إلا أحكاما محدودة إلا أنه وضع القاعدة الأساسية للجسم الضخم للشريعة الذي أنشأه الفقهاء فيما بعد اعتمادا عليه وعلى مادة السُّنّة. ولقد قام هذا الجسم على القرآن والسُّنّة كمصدرين أوليين علاوة على القياس والإجماع كمصدرين مكمِّلين ومطوِّرين لا غِنَى عنهما. والقياس كان وسيلة الفقهاء وهم يجتهدون رأيهم لاستخراج الأحكام وتطويرها واستحداثها. أما الإجماع فقد عكس سلطتهم عندما أضحوا مؤسسة، وأعطوا حينها أنفسهم سلطة موازية للسلطة النبوية، وهي سلطة كرّسها الحديث المنسوب لمحمد الذي يقول: « ... وإنّ فضل العالِم على العابِد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، وإنّ العلماء وَرَثَةُ الأنبياء ... »(8) كان الهدف الأكبر للمشروع الفقهي إلقاء الضوء الكاشف على تلك المنطقة الوسطى والمُعْتِمة التي أشار لها حديث محمد الذي يقول: «إن الحلال بَيِّنٌ وإن الحرام بَيِّنٌ وبينهما أمور مشتبهات لا يَعْلَمُهُنّ كثير من الناس ... »(9) ولقد تحرّك اجتهاد الفقهاء ونَشِط فوق أرضيةٍ نظريةٍ فسيحةٍ تجادلوا وتحاجّوا في فضائها حول أفعال المكلّفين على ضوء خمسة أحكام: الواجب (أو الفرض)، والمحظور (أو الحرام)، والمباح، والمندوب (أو المستحبّ)، والمكروه.(10)

(7) Carlston, "The Things that defile," p. 95.

(8) أبو داود، **سنن أبي داود**، ج 5، ص 485.

(9) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 3، ص 1219 — 1220.

(10) يقول الغزالي عن هذه الأحكام الخمسة: «ووجه هذه القسمة أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو باقتضاء الترك، أو التخيير بين الفعل والترك. فإن ورد باقتضاء الفعل فهو

وعندما نأتي لأحكام الطعام والشراب في القرآن فإن نقطة البداية هي ما أشرنا له في الفصل السادس بشأن المركزية الإنسانية التي يتّسم بها التصوّران التوراتي والقرآني والتي تضع كل حيوانات الأرض والسماء والبحر تحت سيطرتهم وتبيح استخدامها وأكلها. وهكذا نقرأ في النحل مثلا عن حيوانات البرّ: «والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون» (16: 5)، ونقرأ عن الحيوانات المائية: «وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا» (16: 14). ولقد رأينا أن إباحة الأكل مقيّدة في التوراة، وهو ما نراه في القرآن أيضا.

والإسلام لم يختلف عن اليهودية في أن ما حرّم أكله على المؤمنين أصبح مظهرا من مظاهر هُويته. ولقد تشكّلت خيارات الإسلام بشأن تحريم ما يُؤكل على ضوء المعارضة مع اليهود من ناحية والصراع مع اليهود والمسيحيين من ناحية أخرى. والمعارضة مع اليهود تكشفها آية الجمعة التي تقول: «هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين» (62: 2). إن صفة «الأميين» هنا تنشأ كما هو واضح في معارضة اليهود، وهي ليست بصفة تعريف ذاتي وإنما صفة تابعة اصطنعها اليهود تضعهم في المركز بينما تزيح مجموع من هم غير يهود للهامش المحيط بالمركز. أما الصراع مع اليهود والمسيحيين فتعبّر عنه آية البقرة التي تقول: «ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتَّبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتَّبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير» (2: 120). وهي، كما نرى، آية من آيات المخاطبة الذاتية التي تبدأ بتأكيد التوتّر بين محمد واليهود والمسيحيين وتنتهي بالتهديد بالتخلّي الإلهي في حالة تنكّب محمد.

وكما نلاحظ في آية الجمعة فإن القرآن يستخدم الوصف اليهودي في الحديث عن العرب كـ «أميين». والقرآن يستخدم هذا الوصف أيضا في حقّ محمد مرتين: في آية الأعراف التي تقول: «الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويُحِلّ لهم الطيبات ويُحَرِّم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم» (7: 157)، والآية التي تليها وتقول: «قل

‹أمر›: فإما أن يقترن به الإشعار بعقاب على الترك فيكون ‹واجبا›، أو لا يقترن، فيكون ‹ندبا›. والذي ورد باقتضاء الترك: فإن أشعر بالعقاب على الفعل فـ ‹حظر›، وإلا فـ ‹كراهة›. وإن ورد بالتخيير فهو ‹مباح›.» **المستصفى**، ج 1، ص 210.

يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السماوات والأرض لا إله إلا هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون» (7: 158). ونلاحظ في هاتين الآيتين أن أولاهما تخاطب أهل الكتاب (وخاصة اليهود)، أما الثانية فتتوجّه بخطابها لكلّ الناس، وهذا يعني في سياق الآية إضافة مشركي العرب لأهل الكتاب، وهو اقتران نجد التعبير عنه صريحا في آية مثل آية البينة الي تقول: «لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة» (98: 1). إلا أن الآية التي يجب أن تستوقف النظر في سياقنا هذا فهي آية آل عِمران التي تقول: «فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد» (3: 20). إن هذه الآية رغم استخدامها لكلمة «الأميين» في وصف مشركي العرب إلا أنها تشير أيضا لوصف «الإسلام» وهو المقابل الموضوعي لليهودية الذي يقدّم في واقع الأمر وصفا آخر يلغي المركزية اليهودية ويستبدلها بمركزية جديدة هي المركزية «الإسلامية»، وهو موقف تعبّر عنه أصرح تعبير آية آل عِمران التي تقول: «ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين» (3: 67).

إن هذه المركزية الإسلامية الجديدة تجعل الإسلام ناسخا لما قبله وتنقل سلطة التشريع النهائي له. ومثلما رأى المسيحيون الأوائل أنهم يملكون سلطة إلغاء «نير» الشريعة التوراتية، فقد رأى محمد نفسه مالكا لنفس السلطة. وهذا هو ما تعلنه آية الأعراف التي مرّت بنا أعلاه عندما تقول لأهل الكتاب إن محمدا النبي الأمي هو الذي «يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويُحِلّ لهم الطيبات ويُحَرِّم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم» (7: 157). ورغم أن الآية تشير لليهود والمسيحيين، إلا أن المقصود الأولي لخطابها هو اليهود بقرينة الإشارة لإصر التشريع وأغلاله الذي لا ينطبق على المسيحيين.

ويبسط القرآن أحكامه عن الطعام في سياق المرجعية اليهودية. وهكذا نقرأ في الأنعام: «قل لا أجد في ما أوحي إلي مُحَرَّما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا[11] أو لحم خنزير فإنه رِجْس أو فِسْقا أُهِلّ لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم * وعلى الذين هادوا حَرَّمْنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حَرَّمْنا عليهم

(11) هذا التحريم المطلق للميتة والدم قيّده الحديث الذي يرويه عبد الله بن عمر قائلا إن: «رسول الله ... قال: أُحِلّت لنا ميتتان ودَمَان: فأما الميتتان فالحوت والجراد، وأما الدَّمان فالكَبْد والطِّحال» ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، ج 2، ص 1101 – 1102.

شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون» (6: 145 – 146).[12] وعندما نقارن ما يحرّمه القرآن هنا بما حرّمه المسيحيون الأوائل على الأمم فإننا نجد ثلاثة عناصر مشتركة هي: ما أُهِلّ لغير الله وتقابله نجاسات الأصنام أو الذبائح التي تُقرّب لها، والميتة ويقابلها المخنوق، والدم. إلا أن القرآن يحرّم أيضا لحم الخنزير مثلما حرّمته التوراة، وهو تحريم تجنّبه مجمع الرسل والمشايخ في أورشليم.

وتتكرّر آية الأنعام في البقرة بصيغة أبسط حيث نقرأ: «إنما حَرَّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهِلَّ به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم» (2: 173).[13] وتتكرّر آية البقرة هذه في النحل تكرارا شبه متطابق حيث نقرأ: «إنما حَرَّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهِلَّ لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم» (16: 115).[14] وعلاوة على هاتين الآيتين جاءت آية أخرى تحمل تفصيلا وهي آية المائدة التي تقول: «حُرِّمَت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهِلَّ لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السَّبُع إلا ما ذكيتم وما ذُبِح على النُّصُب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فِسْق اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام

(12) عادة ما يقرأ المفسرون الآية 6: 145 على ضوء الآيات الثلاثة التي قبلها (6: 142 – 144) ويعتبرونها جزءا من مناظرة القرآن ضد المشركين في هجومه على تقاليد تذكرها آية المائدة التي تقول: «ما جعل الله من بَحِيرة ولا سَائِبة ولا وَصِيلة ولا حَامٍ ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون» (5: 103). والبحيرة والسائبة والوصيلة والحام أسماء للإبل عندما تنتج عددا معينا من الأبطن أو تفي بشروط معينة فتنال معاملة خاصة ويُحَرَّم ذبحها. إلا أن هذه الآية تشكّل في تقديرنا شَذْرة مع الآية التي تليها ولا تتعلّق بالمشركين وإنما باليهود. وفي تقديرنا أن الترتيب الطبيعي لهاتين الآيتين هو أن تُعكسا لتأتي الآية 6: 146 كمقدمة تبسط الشريعة التوراتية ثم تأتي الآية 6: 145 كردّ وتخصيص يبسط ما استبقاه القرآن من هذه الشريعة.

(13) تتكرّر هذه الآية بدورها في النحل حيث نقرأ: «إنما حَرَّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم» (16: 115). ونلاحظ هنا أن الآيتين شبه متطابقتين، مما يدلّ على أننا بإزاء تضارب في الذاكرة.

(14) الاختلافات الطفيفة بين الآيتين تدلّ على أننا بإزاء تضارب في الذاكرة.

دينا فمن اضْطُر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم» (5: 3).[15] ولقد ثارت مشكلة عمّا تعنيه الآية عندما تتحدّث عن «المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السَّبُع».[16] إن الإشارة هنا كما هو واضح لأنماط مختلفة من موت البهيمة — ولكن ما هي العلّة في تكرار ذلك والآية قد بدأت بتحريم الميتة؟ إن ذكر هذه الحيوانات هنا لا ينفصل عن احتمال طرؤ تطوّر مهم في اللحظة الأخيرة، وهو تطهير هذه الحيوانات وتذكيتها بالذبح إن كانت فيها بقية حياة، وهو ما شرحه الضحّاك قائلا: «كان أهل الجاهلية يأكلون هذا، فحرّم الله في الإسلام إلا ما ذُكِّي منه، فما أُدْرك فتحرّك منه رجل أو ذنب أو طرف، فذُكِّي، فهو حلال.»[17]

لقد قلنا إن الإسلام تعامل مع الشريعة اليهودية بشرطه كدين يملك سلطة نسخها، وهو موقف لا يختلف عن موقف المسيحية التي أعطت نفسها نفس السلطة. ومثلما ارتبط هذا الإجراء في المسيحية باعتبار عملي يتّصل بالانفتاح على عادات غير اليهود، فإنه ارتبط أيضا في الإسلام باعتبار الانفتاح على عادات العرب. وهكذا، مثلا، ورغم أن التوراة اعتبرت الجمل حيوانا نجسا وحرّمت أكل لحمه إلا أن القرآن ما كان من الممكن أن يقبل بمثل هذا التحريم.[18] بيد أن القرآن، كما ذكرنا، وافق حكم سِفْر التثنية في تحريم لحم الخنزير وخالف المسيحية في ذلك. إلا أن ما نلاحظه هو اختلاف منطق القرآن عن منطق سِفْر

---

(15) هذه الآية مركّبة من عنصرين على الأقل. العنصر الأول تمثّله جملة البداية التي تنقطع عند «ذلكم فِسق» ثم تتواصل عند «فمن اضْطُر» إلى آخر الآية. أما العنصر الثاني فتمثّله الجملة المستقلّة عما قبلها وما بعدها التي تقول: «اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا».

(16) يقول الضحّاك في معنى الموقوذة: «التي تُضرب حتى تموت». ويقول السُّدِّي في معنى المترديّة: «التي تردّى من الجبل أو في البئر»، ويقول في معنى النطيحة: «التي تنطحها الغنم والبقر فتموت.» وفي معنى «وما أكل السَّبُع» يقول قتادة: «كان أهل الجاهلية إذا أكل السَّبُع شيئا من هذا أو أكل منه، أكلوا ما بقي.» الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 407 — 411.

(17) المصدر السابق، ج 4، ص 412.

(18) يقول الرازي عن سُنّة محمد العملية: «ألا ترى أنه ذكر بقوله ما فُهِم منه حِلّ أكل الضبّ ثم لما لم يأكله بقي في النفوس شيءٌ، ولما أكل لحم الجمل طاب أكله مع أنه في بعض الملل لا يُؤكل وكذلك الأرنب.» (الرازي، **التفسير الكبير**، ج 25، ص 215). إن عدم تحريم هذه الحيوانات لم يكن مرتبطا بخيارات محمد الشخصية، الأمر الذي ربما يوحي به كلام الرازي، بقدر ما ارتبط بثقافة الأكل العربية التي كانت أيضا ثقافة محمد نفسه.

التثنية. وهكذا فإن التبرير التوراتي لتحريم الخنزير هو نجاسته لأنه «يَشُقّ الظِلْف لكنه لا يجترّ»، بينما أن التبرير القرآني أن لحم الخنزير «رِجْس». وكلمة «رِجْس» ترد في القرآن في مواضع مختلفة بظلال مختلفة في مدلولها، إلا أن الواضح أن مدلولها في سياق هذه الآية يرتبط بالمعنى الأساسي للكلمة وهو القذارة.[19] ومشكلة القذارة واجهت محمدا في واقعه اليومي في حالة الدواب الجَلّالَة، وهي الدواب التي تتتّبع النجاسات وتأكل الجَلَّة والعَذِرة،[20] حسبما يروى حديث لابن عمر يقول فيه: «نهى رسول الله ... عن أكل الجَلَّالة وألبانها.»[21] وإن صحّ الحديث فمن الممكن أن نقول إن حكمه يستند على القياس على الآية باعتبار أن الدواب الجَلّالَة تماثل الخنزير في القذارة، علاوة على تمديد الحكم لتحريم ألبان الجَلّالَة. وهكذا وعندما ننظر للمادة الفقهية نجد أن اعتبار القذارة على وضوحه في حالة الدواب الجَلّالَة لم يُحسم لصالح التحريم القطعي وإنما لصالح درجات مختلفة من الكراهة.[22]

---

(19) يشير مارفن هاريس إلى أن حجّة قذارة الخنزير كانت أكثر الحجج انتشارا بين العلماء اليهود والمسلمين قبل عصر النهضة، إذ كان من المعروف أن الخنزير من الممكن أن يتمرّغ في بوله ويأكل فضلاته. ويلاحظ هاريس «بيد أن ربط القذارة الحسية بالكراهية الدينية يؤدي لتناقضات. فالبقر الذي يُحبس في أماكن ضيقة يرشّ نفسه بأبواله وفضلاته، ويستمتع بأكل فضلات الإنسان إن جاع. والكلاب والدجاج تفعل نفس الشيء ... ولا شك أن الناس في العصور الماضية كانوا يعلمون أن الخنزير من الممكن أن يصبح حيوانا أليفا لطيفا إذا رُبِّي في بيئة نظيفة ... » ولقد أدّى إدراك هذه التناقضات لمحاولة البحث عن علّة طبيعية. وذهب موسى بن ميمون، الحَبْر اليهودي الذي كان طبيبا أيضا، إلى أن سبب تحريم لحم الخنزير يعود لخطره على الصحة. وعندما اكتشف العلماء في منتصف القرن التاسع عشر مرض دودة الخنزير ظن الناس للوهلة الأولى أن هذا يدعم ما قاله موسى بن ميمون. إلا أن واقع الأمر أن خطر الدودة ينشأ عندما يكون طبخ لحم الخنزير ناقص الاستواء، وأن الطبخ المستوي يقتلها. ووجد العلماء أن نفس الأمر ينطبق على حيوانات مباحة الأكل مثل الأبقار والضأن والماعز والتي من الممكن أن ينقل لحمها عندما يكون طبخه ناقص الاستواء أمراضا تفوق خطورة بعضها مرض دودة الخنزير.

Cows, *Pigs, Wars and Witches*, pp. 36 – 38.

(20) الجَلّة أو الجِلَّة تعني البَعَر والعَذِرة تعني الغائط.

(21) أبو داود، **سنن أبي داود**، ج 5، ص 603.

(22) يقول آبادي نقلا عن الخطابي: «اختلف الناس في أكل لحوم الجلّالة وألبانها، فكره ذلك أصحاب الرأي والشافعي وابن حنبل وقالوا لا يؤكل حتى تُحبس أياما وتُعلف علفا غيرها ...

ولقد عالجت الأحاديث والمادة الفقهية ما صمت القرآن عنه. وهكذا عالج الفقهاء أحكام أكل الحيوانات المائية من الأسماك التي كانوا يعرفونها علاوة على الحيوانات البرمائية مثل التمساح والضفدع. كما عالجوا أحكام الحيوانات البرية ومن بينها الحيوانات المفترسة، وأحكام الطيور التي قسّموها لطيور ذات مخلب صائد أو طيور تأكل الجِيَف أو طيور ذات دمّ سائل. وفي كلّ ذلك توجّه اجتهادهم للتمييز بين «الطيب» و«الخبيث» وهم يترسّمون نموذج محمد التشريعي الذي تقول عنه آية الأعراف: «ويُحِلُّ لهم الطيبات ويُحَرِّم عليهم الخبائث» (7: 157). وكما قلنا، فإن أكثر أدواتهم فعالية كان القياس. وبإزاء الخلافات التي نشأت بينهم وهم يتحاججون حول طيبة أو خبث حيوانات لم يذكرها القرآن أو مادة الأحاديث مدّد بعضهم القياس ليشمل عنصرَ «ذوق» الذين خاطبهم القرآن. وهكذا وبالرجوع لهذا الذوق والقياس عليه يصبح الحكم الذاتي للعرب على الشيء بأنه طيب أو خبيث هو أساس الحكم الموضوعي عليه بأنه حلال أو حرام.[23] والمشكلة هنا: ما الذي يحدث عندما يتباين هذا الذوق بين الأفراد من العرب؟ دعنا نأخذ كمثال موقف محمد من الضَّبّ والموقفين المتباينين اللذين تطالعنا بهما مادة الحديث. الموقف الأول يعرضه علينا حديث ابن عباس الذي يحكي لنا عن مائدة رفض فيها محمد أكل الضَّبّ لأنه استقذره،

وقال إسحاق بن راهويه: لا بأس أن يؤكل لحمها بعد أن يُغسل غسلا جيدا. وكان الحسن البصري لا يرى بأسا بأكل لحوم الجلَّالة، وكذلك قال مالك بن أنس.» **عون المعبود،** ج 10، ص 259.

(23) يقول الزحيلي عن ذلك: «قال الشافعية والحنابلة: الحيوان الذي لا نصّ فيه من كتاب أو سنة أو إجماع، لا خاص ولا عام بتحريم أو تحليل، ولا ورد فيه أمر بقتله أو عدم قتله: إن استطابه أهل يسار (أي ثروة وخصب) وأهل طباع سليمة من أكثر العرب — سكان بلاد أو قرى، في حال رفاهية عند الشافعية، أو أهل الحجاز أهل الأمصار عند الحنابلة: حلّ أكله، لقوله تعالى: ‹ويحل لكم الطيبات ويحرم عليكم الخبائث›، ولأن العرب هم الذين نزل عليهم الكتاب، وخوطبوا به، وبالسنة، فيرجع في مطلق ألفاظهما إلى عرفهم، دون غيرهم. وعليه تكون القاعدة: المحرّم من الحيوان: ما نص الله تعالى عليه في كتابه. وما كانت العرب تسميه طيبا فهو حلال، وما كانت تسميه خبيثا فهم محرّم. ولا يعتبر قول الأجلاف من أهل البادية والفقراء وأهل الضرورة، لأنهم للضرورة والمجاعة يأكلون ما وجدوا. وما لم يوجد يوجد عند أهل الحجاز عند الحنابلة، رُدّ إلى أقرب ما يشبهه في الحجاز. فإن لم يشبه شيئا منها، فهو مباح، لدخوله في عموم قوله تعالى: ‹قل لا أجد في ما أوحي إلي محرما ... › الآية، ولقول النبي ... : ‹ما سكت الله عنه فهو مما عفا عنه›» **الفقه الإسلامي وأدلته،** ج 3، ص 513 — 514.

إلا أنه شاهد أصحابه يأكلونه ولم يعترض.(24) أما الموقف الثاني فيحكي عنه حديث عبد الرحمن بن حَسَنَة الذي قال إنهم غزوا مع محمد فأصابتهم مجاعة، ونزلوا أرضا كثيرة الضِّباب فأصابوا منها، وبينا قدورهم تغلي خرج عليهم محمد وأمرهم بالتخلّص منها.(25) نلاحظ أن ذوق محمد يستقذر أكل الضَّب ويعافه في الموقفين وأن ذوق من يحيطون به من أصحابه لا يجد في أكله غضاضة. إلا أن موقفه الذي كان في الحالة الأولى موقف تساهل وقبول لذوق الآخرين تحوّل في الموقف الثاني لموقف تشدّد ورفض تحريمي. وهكذا كان من الطبيعي أن ينقسم الفقهاء لفريق أحلّ أكل الضَّب وفريق حرّمه.

إن واقع مادة الأحاديث يشير إلى أن محمدا ظلّ دائما مالكا لسلطة التحليل والتحريم المكمِّلة لسلطة القرآن، وخاصة وأن الظروف العملية كانت تقتضي أحيانا اتخاذه لقرار فوري. ومن أشهر ما أضافت مادة الحديث لآية «قل لا أجد في ما أوحي إلي مُحَرَّما» تحريم محمد لأكل لحوم الحُمُر الأهلية ونهيه عن كلّ ذي ناب من السِّباع.(26) ولقد أدّى واقع الثنائية هذا إلى انقسام العلماء بين موقفين: موقف اعتبر مادة الحديث التحريمية امتدادا للوحي الإلهي، وموقف فصل بين القرآن والحديث. وفي الدفاع عن الموقف الأول يقول القرطبي وهو يناقش إضافة مادة الحديث لآية «قل لا أجد في ما أوحي إلي مُحَرَّما»: «وكلّ محرّم حرّمه رسول الله ... مضموم إليها، وهو زيادة حكم من الله ... على لسان نبيه ... على هذا أكثرُ أهلِ العلم من أهل النظر والفقه والأثر.»(27) أما الموقف الثاني فيقول عنه ابن عبد البَر: «وقالت فرقة لا يحرم إلا ما فيها [أي آية «قل لا أجد في ما أوحي إلي مُحَرَّما»]، وهو قول يُروى عن ابن عباس، وقد رُوي عنه خلافه في أشياء حرّمها ... وكذلك اختلف فيه عن عائشة، ورُوي عن ابن عمر من وجه ضعيف، وهو قول الشعبي وسعيد بن جبير

---

(24) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 3، ص 315.

(25) كان لابد بالطبع من تقديم تعليل لهذا المنع وخاصة أن الجنود كانوا جياعا، وهكذا نقرأ أن محمدا قال لهم: «إن أُمَّة من بني إسرائيل فُقِدت، وإني أخاف أن تكون هيَ، فأكفئوها»، وأكفأ الأصحاب قدورهم. ابن حنبل، **المسند**، ج 29، ص 292.

(26) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 7، ص 181. كان نهي محمد لأكل الحُمُر الأهلية من قرارته الفورية، إذ أعلنه في غزوته لخيبر. ولقد أدّى هذا لنشوء خلاف لاحقا عما إن كان نهيه بمثابة تحريم مؤقت أم تحريم نهائي مؤبّد.

(27) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 5، ص 80 – 81.

في الحُمُر الأهلية وكل ذي ناب من السباع أن ليس شيء فيها محرّما ... »[28] ولقد كان القرطبي محقّا في وصفه للموقف الأول بأنه موقف الأغلبية الذي ما لبث أن أضحى إجماعا.

4

نلتفت الآن لما يُشرب. لم يختلف الإسلام عن اليهودية والمسيحية في أن مشكلة ما يُشرب تعلّقت تحديدا بالخمر. وشرب الخمر مباح في اليهودية والمسيحية. ولقد مرّت بنا قصة نوح وصناعته للخمر وشربه لحدّ السُّكْر ولعنه لابنه حام عندما رآه عاريا. والتوراة تشير إلى أن الآباء كانوا يشربون، وهكذا فإن مشهد مباركة إسحاق ليعقوب (وهو يعتقد أنه ابنه الأكبر عِيسو) يسبقه تناوله للطعام والخمر. وعندما يبارك يعقوبَ فإنه يدعو له ضمن ما يدعو أن يعطيه الله «كَثَرة حِنْطةٍ وخمرٍ» (التكوين 27: 28). وفي الأعياد السنوية لتقديم العشور يتحوّل العطاء للآخرين لعطاء للنفس أيضا يُدخل عليها البهجة والفرح ويصفه سِفر التثنية قائلا: «وأنفق الفضة في كل ما تشتهي نفسك في البقر والغنم والخمر والمُسْكِر وكل ما تطلب منك نفسك ... » (14: 26). وعندما يعطي الإلهُ الكهنةَ واللاويين نصيبهم من التقدمات فإنه يعطيهم «كلّ دسم الزيت وكل دسم المِسْطار والحِنْطة» (العدد، 18: 12).[29] وذكرُ الخمر يصبح جزءا من تمجيد الرب وتعداد نعمه في المزامير حيث نقرأ: «المُنْبِتُ عشبا للبهائم، وخُضْرة لخدمة الإنسان، لإخراج خبزٍ من الأرض، * وخمرٍ تُفْرِح قلب الإنسان، لإلماع وجهه أكثر من الزيت، وخبزٍ يسند قلب الإنسان.» (104: 14 — 15).

إلا أن التوراة رأت أيضا الجانب الآخر للخمر عندما تنقلب لضرر وحالة سُكْر وثَمَل وتُفقد الإنسان سيطرته على نفسه، وهي حالة يصفها سِفْر الأمثال بقوله: «الخمر مُسْتَهْزِئة، المُسْكِر عَجَّاج، ومن يترنَّح بهما فليس بحكيم.» (20: 1).[30] ويفرض الإله فرضا خاصا ونهائيا على الكهنة لا ينفصل عن التهديد بالموت نقرأ عنه في سِفْر اللاويين: «وكلّم الربَّ هارون قائلا: «خمرا ومُسْكرا لا تشرب أنت وبَنُوكَ معك عند دخولكم إلى خيمة الاجتماع لكي لا تموت، فرضا دهريا في أجيالكم ... »» (10: 8 — 9). ولعل الإدانة الكبرى هي

---

(28) ابن عبد البَر، **التمهيد**، ص 10، ص 150.

(29) يقول **لسان العرب** في معنى كلمة المِسْطار تحت مادة «سطر» إنها «من أسماء الخمر التي أُعتصرت من أبكار العنب حديثا ... »

(30) العَجَّاج هو الذي يرفع صوته ويصيح. والمقابل العبري للكلمة («הֹמֶה») يحمل معنى إثارة العِراك والشِّجار علاوة على إثارة الصخب.

ما نجده في سِفْر إشَعْياء عندما تمتدّ للكهنة والأنبياء: «ولكن هؤلاء أيضا ضلّوا بالخمر وتاهوا بالمُسْكِر. الكاهن والنبي ترنّحا بالمُسْكر. ابتلعتهما الخمر. تاها من المُسْكِر، ضلّا في الرؤية، قَلِقا في القضاء. فإن جميع الموائد امتلأت قيئا وقذرا، ليس مكان.» (28: 7 – 8). وما يجب التأكيد عليه أن هذه النصوص وغيرها ليست في نهاية الأمر بصدد إدانة للخمر في حدّ ذاتها بغية تحريمها تحريما نهائيا، وإنما بصدد إدانة الخروج من منطقة الاعتدال في تناولها والوقوع في مستنقع الإفراط والإدمان الذي يحوّلها لقوة «تبتلع» الإنسان.

ولقد عرفت اليهودية مؤسسة هي مؤسسة النَّذْر، وهو ما يقدّمه المرء للرب أو يوجبه على نفسه لأسباب شتى. ومن أهم السمات التي تميّزت بها هذه المؤسسة امتناع صاحب النَّذْر عن تناول المشروبات الكحولية، وهكذا نقرأ في سِفْر العدد: «وكلّم الربُّ موسى قائلا: «كلِّم بني إسرائيل وقل لهم: إذا انفرز رجلٌ أو امرأةٌ ليَنْذُر نذر النذير، لينتذر للربّ، فعن الخمر والمُسْكِر يفترز، ولا يشرب خَلّ الخمر ولا خَلّ المُسْكِر، ولا يشرب من نقيع العنب، ولا يأكل عنبا رَطْبا ولا يابسا ... »» (1 – 3). إلا أن ما يجب أن نضعه في اعتبارنا أن النَّذْر كان في العادة اختيارا مؤقتا يعود بعده صاحبه لحياته العادية مستمتعا بشرب الخمر والمُسْكِر.

وفي المسيحية تقدّم لنا المادة الإنجيلية نموذجين في العلاقة بالخمر: نموذج يُوحَنّا ونموذج عيسى نفسه. ففي حالة يُوحَنّا تخبرنا المادة وهي تهيّئنا لميلاده كيف أن ملاك الرَّبّ يظهر لأبيه زكريا ويبشّره بميلاد ابنه الذي سيفرح هو وكثيرون به «لأنه سيكون عظيما أمام الرَّبّ، وخمرا ومُسْكِرا لا يشرب ... » (لوقا 1: 15). أما نموذج عيسى فنعرفه من وصفه لنفسه وهو يقارن نفسه بيُوحَنا في معرض تقريعه لبني إسرائيل عندما يقول: «لأنه جاء يُوحنّا المَعْمَدان لا يأكل خبزا ولا يشرب خمرا، فتقولون: بِهِ شيطانٌ. جاء ابن الإنسان يأكل ويشرب، فتقولون: هوذا إنسانٌ أكولٌ وشِرِّيبُ خمر، محبٌّ للعشّارين والخُطاة.» (لوقا 7: 33 – 34). وهكذا تقدّم لنا المادة الإنجيلية يُوحَنّا كصاحب نَذْر يمتد طيلة حياته، بينما تقدّم لنا عيسى كيهودي يستمتع برخصة شرب الخمر التي يبيحها دينه من غير أن يحرّمها على نفسه. وعندما بدأ عيسى دعوته كانت بداية آياته، كما يحكي الإنجيل هي تحويل الماء إلى خمر (يوحنا 2: 1 – 10).

وعندما نأتي للقرآن فإننا نجد أن الموقف من الخمر تعبّر عنه أربع مراحل تاريخية علاوة على صورة خامسة تقف خارج التاريخ.

المرحلة الأولى تعبّر عنها آية النحل التي تقول: «ومن ثمرات النخيل والأعناب تَتّخذون منه سَكَرا ورِزْقا حسنا إن في ذلك لآيةً لقوم يعقِلون» (16: 67). والآية تجيء في سياق الحديث عن نِعَم الله على الإنسان وتعكس موقفا إيجابيا من الخمر التي تشير لها بلفظة

السَّكَر وتقرنها بالرزق الحسن الذي يأتي أيضا من ثمرات النخيل والأعناب. وموقف الآية ينسجم مع الموقف العام للعرب الذين كانت الخمر جزءا من حياتهم، علاوة على انسجامه مع الإباحة اليهودية والمسيحية.

أما المرحلة الثانية فتعبّر عنها آية البقرة التي تقول: « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ... » (2: 219). وعلى عكس آية النحل، فإن هذه الآية تنتقل في الموقف من الخمر من منطقة الإيجاب لمنطقة السلب. والحجّة هنا ضد الخمر حجّة موازنة: فالخمر فيها «إثم» و«منافع» ولكن إثمها يفوق منافعها. والآية لا تفصِّل بشأن الإثم والمنافع، وهي مسألة كان من الطبيعي أن يقدّم المفسّرون إجابتهم عليها. وهكذا لخّص السُّدِّي مثلا إثم الخمر في «زوال عقل شارب الخمر إذا سكر من شربه إياها حتى يعزب عنه معرفة ربّه، وذلك أعظم الآثام.»[31] أما المنافع فيقول عنها مثلا ابن عباس: «فيما يصيبون من لذّتها وفرحها إذا شربوها.»[32] إلا أن إثم الخمر، وحتى وإن كان ضياع معرفة الله في لحظة السُّكر كما ادّعى السُّدِّي، لم يكن في نظر الآية ذا خطر بالدرجة التي تستدعي تحريمها.

والمرحلة الثالثة تعبّر عنها آية النساء التي تقول: «يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سُكارَى حتى تعلموا ما تقولون ... » (4: 43). وفي السبب الظرفي لهذه الآية تطالعنا مادة الرازي بسبب يتعلّق بحدث مخصوص وسبب ذي طبيعة عامة. وبصدد السبب الأول نقرأ: «أن جماعة من أفاضل الصحابة صنع لهم عبد الرحمن بن عوف طعاما وشرابا حين كانت الخمر مباحة فأكلوا وشربوا، وحين ثملوا جاء وقت صلاة المغرب فقدّموا أحدهم ليصلي بهم، فقرأ: أعبد ما تعبدون وأنتم عابدون ما أعبد، فنزلت هذه الآية ... »[33] أما عن السبب الثاني فنقرأ: «نزلت في جماعة من أكابر الصحابة قبل تحريم الخمر كانوا يشربونها ثم يأتون المسجد للصلاة مع الرسول ... فنهاهم الله عنه.»[34] ونلاحظ في السبب المخصوص أنه يتعلّق بحرمة الصلاة في نفسها، بينما أن السبب العام يواجهنا بلَبْس عما إن كانت الحرمة متعلقة بالصلاة أو بالمسجد كمكان مقدّس كما هو الحال بشأن قدسية خيمة الاجتماع في اليهودية.

---

(31) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 2، ص 372.

(32) المصدر السابق، ج 2، ص 373.

(33) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 10، ص 111.

(34) المصدر السابق، ج 10، ص 111.

وآية المرحلة الرابعة هي آية المائدة التي تقول: «يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رِجْسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون» (5: 90). هذه الآية هي آية تحريم الخمر في القرآن بإجماع المفسرين والعلماء، وهي الآية التي تُخبرنا المصادر أنها جاءت أخيرا استجابة لدعوة عمر: «اللَّهم بَيِّن لنا في الخمر بيانا شافيا».[35] والآية مدنية وخطابها كما نرى موجّه للمؤمنين. ونلاحظ في الأفعال الأربعة التي تتناولها بالتحريم أن النهي عن الخمر والميسر لا يتعارض مع واقع المؤمنين المدني إلا أن نهيهم عن الأنصاب والأزلام لا يتلاءم أصلا مع صفتهم كمؤمنين أو مع واقعهم الجديد.[36] والآية التالية هي امتداد لآية التحريم ونقرأ: «إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون» (5: 91). وكما نرى فإن الشيطان يهيمن بكثافة على جو الآية وأن تركيزها يعود ليقتصر على الخمر والميسر. ونرى أيضا أن الآية تمثّل تراجعا بيِّنا في الموقف القرآني. فالخمر التي تصفها آية النحل بأنها من نِعَم الله التي يذكِّر بها خلقه والتي لا تسلبها آيةُ البقرة من النفع حتى وإن انطوت على إثم كبير تتغيّر النظرة لها تغيّر تاما لتُوصف بأنها «رِجْسٌ من عمل الشيطان» وتدخل بذلك دائرة الإدانة الكبرى.

وفي النظر لهذه الآيات سادت النظرة التقليدية بأنها خطوات مرسومة في خطة إلهية تستضمر وتستهدف التحريم في نهاية الأمر. وقد لخّص أبو بكر القفَّال هذه النظرة بقوله: «والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب إن الله تعالى علم أن القوم قد كانوا ألفوا شرب الخمر، وكان انتفاعهم بذلك كثيرا، فعلم أنه لو منعهم دفعة واحدة لشقّ ذلك عليهم، فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدريج، وهذا الرفق ... »[37] ولكن هل التدريج هو ما يفسّر موقف القرآن من الخمر حقّاً؟

إن فهم طبيعة الموقف القرآني يقتضي في تقديرنا الانطلاق من واقع أن أحكام القرآن فيما يتعلّق بالطعام والشراب استندت، كما أشرنا أعلاه، على أرضية اليهودية والمسيحية،

(35) النسائي، **سنن النسائي**، ص 739.

(36) أحسّ الزمخشري بهذه المشكلة في صياغة الآية فأكّد على ما اعتبره علاقة عضوية بين الخمر والأوثان بناء على حديث منسوب لمحمد يقول: «شارب الخمر كعابد الوثن». (الزمخشري، **الكشّاف**، ج 2، ص 288 – 289). وهذا الحديث أخرجه عن مدمن الخمر كل من ابن ماجة في كتاب الأشربة وابن حنبل في مسند عبد الله بن العباس.

(37) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 6، ص 43.

علاوة على ذوق العرب. ولقد رأينا في حالة تحريم لحم الخنزير أن القرآن عارض المسيحية وانسجم مع اليهودية، إلا أن الأمر اختلف في حالة الخمر لأن الدينين يبيحانها. إن آية النحل عكست موقف القرآن المتّحد مع الإباحة، إلا أن آيتي البقرة والنساء نحتا لتأكيد النظرة السالبة للخمر باعتبار المشاكل التي من الممكن أن تثيرها إن تجاوز تعاطيها ذلك الحدّ الذي يحيلها لسُكْر. وهكذا كان القرآن أمام خيارين صعبين: خيار الإباحة والاقتصار على الزجر عن السُّكر كما فعلت اليهودية والمسيحية مع قبول مخاطر الإفراط، أو وخيار انتهاج طريق مختلف وتحريمها تحريما تاما. والتحريم التام لتعاطي الخمر كان أمرا مارسه بعض الأفراد من اليهود والمسيحيين والعرب[38] وهو لا يختلف عن موقف من حرّموا على أنفسهم أكل اللحم أو الجماع. إلا أن المسألة تختلف عندما تخرج من حيّز الاختيار الفردي لحيز الفرض الذي يطال كل المجتمع. إن تردّد الموقف القرآني وتقليبه للأمر هو ما يفسّر في تقديرنا تاريخَ آيات الخمر. وعلى الأرجح أن عمر، كما تؤكّد مادة الأخباريين، لعب دورا مؤثِّرا في الضغط على محمد في اتجاه التحريم، وأن رؤية القرآن ربما جذبتها في نهاية الأمر فكرة التميّز عن اليهودية والمسيحية.

ماذا عنى التحريم القرآني للخمر؟ إن حديث أنس بن مالك الذي يحكي فيه أن آتِيا أتى وهو يسقي بعض كبار الصحابة خمرا وأخبرهم بتحريم الخمر وكيف أنه كسر جِرار الخمر ربما يوحي لنا باتفاق فوري وإجماعي وسط المسلمين بشأن الخمر. إلا أن واقع الحال كان أعقد من ذلك إذ نشأ صراع بين قراءتين للتحريم: قراءة نسبية ومتساهلة وأخرى قطعية ومتشدّدة.

وعن أساس القراءة الأولى يقول الجصّاص: «وقد رُوي عن عمر أنه قال: ‹إن الخمر حُرِّمت وهي من خمسة أشياء: من العنب والتمر والعسل والحِنْطة والشعير، والخمرُ ما خامر العقلَ›، ثم يضيف في تفسير قول عمر أنه يدلّ على «أنه إنما سمّاه خمرا في حال ما أسكر إذا أكثر منه ...»[39] وهكذا فالعبرة هنا في الإفراط. إلا أن توسّع قول عمر في مصادر الخمر يقيّده حديث يرويه أبو هريرة قائلا: «سمعت رسول الله ... يقول:‹الخمر من هاتين الشجرتين: النَّخْلة والعِنَبة›»[40] ولقد استند هذا التمييز في حقيقته على التمييز

(38) عن بعض الأفراد من العرب الذين حرّموا الخمر على أنفسهم قبل الإسلام انظر ابن حبيب، **كتاب المُحبَّر**، ص 237 – 241.

(39) الجصّاص، **أحكام القرآن**، ج 2، ص 578.

(40) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 3، ص 1573. هذا التقييد يستند على ما تذكره آية النحل: «ومن ثمرات النخيل والأعناب تَتّخذون منه سَكَرا» (16: 67)

بين لفظتَي الخمر والنبيذ، وهو تمييز نجده عند قتادة في تفسيره لآية النحل إذ يقول: «أما السَّكر فخمور هذه الأعاجم، وأما الرزق الحسن ما تنتبذون، وما تُخلِّلون، وما تأكلون ... »[41] ولقد جعل هذا التمييزُ الجصّاصَ يقول وهو يشير للنسخ في آية المائدة: «والذي ثبت نسخه من ذلك إنما هو الخمر، ولم يثبت تحريم النبيذ، فوجب تحليله بظاهر الآية إذ لم يثبت نسخه. ومن ادّعى أنه منسوخ بتحريم الخمر لم يصحّ له إلا بدلالة، إذ كان اسم الخمر لا يتناول النبيذ.»[42] ولكن ماذا إن كان هذا النبيذ شديدا بمعنى أنّ شُرْبَ أكثره من الممكن أن يؤدي للسُّكر؟ إن أصحاب القراءة الأولى لم يروا بأسا في ذلك لأن المدار بالنسبة لهم هو الإفراط. وفي هذا المقام يقول الجصّاص: «وقد تواترت الآثار عن جماعة من السلف شُرْبُ النبيذ الشديد، ورُوِي عن النبي ... أنه شرب من النبيذ الشديد ... »،[43] كما يورد قول علقمة: «شربنا عند عبد الله بن مسعود نبيذا صلبا آخره يُسكر»، وقول عمرو بن ميمون: «شهدت عمر بن الخطاب حين طُعِنَ وقد أُتِي بالنبيذ فشربه ... »[44] وهكذا وعلى ضوء التضارب بين آيات الخمر فإن فترة محمد والصحابة أورثت المسلمين فيما بعد شعورا بعدم الاستيقان عكسه قول أبي يوسف صاحب أبي حنيفة الذي قال عندما سئل عما إن كان في نفسه من النبيذ شيء: «وكيف لا يكون في نفسي منه شيء وقد اختلف فيه أصحاب رسول الله ... ففي نفسي منه مثل الجبال.»[45]

أما القراءة الثانية فقد ذهب أصحابها مذهب التحريم العيني المستند على القاعدة الكلية المنسوبة للحديث الذي أخرجه أبو داود: «ما أسكر كثيره فقليله حرام».[46] مَثَّل هذا الموقف انقلابا تاما على التساهل الذي عبّر عنه مثلا موقف محمد بن الحسن الذي قال عندما سُئل عن النبيذ ما أسكر كثيره: «أَحَبُّ إليَّ أن لا أشربه ولا أحرِّمه».[47] إلا أن القراءة المتشدّدة هي التي ما لبثت أن اكتسبت إجماع جمهور الفقهاء. وعلى عكس باقي المحرّمات مثل أكل الميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو الميسر فإن شرب الخمر اندرج في دائرة الجرائم الحدّية لتتطوّر صرامة عقوبته وتصعَد عبر مراحل يصفها حديث السائب بن يزيد: «كنا

(41) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 7، ص 610.

(42) الجصّاص، **أحكام القرآن**، ج 3، ص 240.

(43) المصدر السابق، ج 2، ص 580.

(44) المصدر السابق، ج 2، ص 581.

(45) الجصّاص، **شرح مختصر الطحاوي**، ص 619.

(46) أبو داود، **سنن أبي داود**، ج 5، ص 523.

(47) الجصّاص، **شرح مختصر الطحاوي**، ص 619.

نُؤتَى بالشارب على عهد رسول الله ... وإمْرة أبي بكر وصدرا من خلافة عمر فنقوم إليه بأيدينا ونِعالنا وأرديتنا، حتى كان آخر إمْرة عمر، فجَلَد أربعين، حتى إذا عتوا وفسقُوا جَلَد ثمانين».[48]

إن ما يثبته حديث السائب بن يزيد أن الاختيار القرآني لتحريم الخمر تحريما نهائيا لم يحالفه التوفيق. ولعلنا لا نعدو الحقيقة إن قلنا إن فشل النهي القرآني في مواجهة الخمر كان ويظلّ من أكبر مظاهر فشل السلطة الدينية في التاريخ الاجتماعي للإسلام.

إلا أن ما يجب أن نقرره أيضا أن نهي آية المائدة لم يكن الكلمة الأخيرة للقرآن عن الخمر. إن الموقف الإيجابي من الخمر الذي عبّرت عنه آية النحل يعود لينبعث في الآيات التي يَعِد فيها القرآنُ المؤمنين بالتنعّم بشرب الخمر عندما يدخلون الجنّة مثل آية سورة محمد التي تقول: «مثل الجنّة التي وُعِد المتقون فيها أنهارٌ من ماء غير آسن وأنهارٌ من لبن لم يتغير طعمه وأنهارٌ من خمر لذة للشاربين وأنهارٌ من عسل مُصَفًّى ولهم فيها من كل الثمرات ومغفرة من ربهم ... » (47: 15). وهكذا نجد أن القرآن ينقلب انقلابه الأخير لينسخ تحريمه ونظرته للخمر كرِجْس من عمل الشيطان ويتّحد في نهاية الأمر مع أشواق شارب الخمر ويقدّم لنا صورته الخامسة التي تقف خارج التاريخ. إن ما يفعله القرآن هو الدخول في تعاقد مؤقت مع المؤمن للتوقف عن تعاطي خمر «الدنيا» مقابل مجازاته باللّذة العليا والخالدة لخمر «الآخرة» التي تجري أنهارا.

5

جاء الإسلام في واقع سادته تراتبية اجتماعية أبرزها التمييز على أساس النوع الجنسي أو التمييز بين الرجل والمرأة، والتمييز النابع من الاسترقاق بين الحرّ والمُسْتَعْبَد. وفي هذا الواقع وقف الرجل الحرّ في قمة الهرم الاجتماعي وجاءت تحته المرأة الحرّة ثم جاء تحتهما المُسْتَرَقّ في أسفل الهرم. ولم يغيّر الإسلام هذه التراتبية إذ قبل فوقية الرجل ودُونية المرأة، وقبل بمؤسسة الرِّق التي لم ير فيها مثلبا أخلاقيا، وفي كل هذا كان شبيها باليهودية والمسيحية. ولقد صنع الإسلام رتبة جديدة هي رتبة المشركين الذين وضعهم نظريا تحت المُسْتَرَقّين عندما أعلن القرآن: «ولا تَنْكِحوا المشركات حتى يُؤْمِنّ ولأَمَةٌ مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تُنْكِحُوا المشركين حتى يؤمنوا ولَعَبْدٌ مؤمن خير من مشرك» (2: 221). إلا أن هذه الرتبة كانت مؤقّتة، واختفت تاريخيا بقهر مشركي جزيرة العرب وإجبارهم على دخول الإسلام عقب غزو مكة.

---

(48) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 8، ص 570.

والآية التي تكرّس دُونية المرأة بإزاء الرجل هي آية النساء التي تعلن: «الرجال قَوَّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم» (4: 34). وهكذا ففوقية الرجل تستند على اعتبار جوهري هو التفضيل الإلهي للرجل على المرأة، واعتبار ظرفي هو إنفاق الرجل على المرأة. والقرآن يطالب بقبول هذا التفضيل باعتباره جزءا من النظام الطبيعي للأشياء: «ولا تَتَمَنَّوا ما فضّل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واسألوا الله من فضله إن الله كان بكل شيء عليما» (4: 32).

وما يسود النظرة القرآنية للمرأة أنها ملحقة بالرجل وموضوع لمتعته. ولعل أصرح تعبير عن ذلك يرد في آيتّي البقرة اللتين تمسّان اللحظة الحسيّة للجماع مسّا مباشرا، وهما الآية التي تقول: «نساؤكم حَرْث لكم فأتوا حَرْثَكم أَنَّى شئتم» (2: 223)[49] والآية المكمّلة التي تقول: «ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تَقْرَبُوهُنّ حتى يَطْهُرْنَ فإذا تَطَهَّرْنَ فأتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين ويحب المُتَطَهِّرِين» (2: 222). وما نلاحظه في هاتين الآيتين أنهما تتجهان بخطابهما للرجل، وهي ملاحظة تنطبق في واقع الأمر على غالب آيات القرآن المتّصلة بالمرأة.[50]

ويؤكّد القرآن على قيمة العِفَّة التي لابد أن يتّصف بها المؤمن من رجل أو امرأة ويصفها بتعبير «حِفظ الفُرُوج». وهكذا نقرأ في النور: «قل للمؤمنين يَغُضُّوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون * وقل للمؤمنات يَغْضُضْن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ... » (24: 30 – 31). والقرآن يُكْسِب هذه القيمة مكانة خاصة ومتميّزة عندما يربطها بمريم ولحظة ذلك الحَبَل المعجز بعيسى، وهكذا نقرأ في التحريم: «ومريم ابنة عمران التي أحصنت فَرْجَها فنفخنا فيه من روحنا ... » (66: 12). إلا أن القرآن ينظر للمرأة باسترابة أكبر وبذا لا يقف عند حثّها على حفظ الفَرْج وإنما يحتاط لخطرها بوضع قواعد لزينتها ولمن يُباح لها أن تبديها، وهكذا نقرأ: «وقل للمؤمنات يَغْضُضْن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يُبْدِين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بِخُمُرِهِنّ على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء

(49) تكشف بعض تفسيرات هذه الآية وأخبار ما ارتبط بها من ممارسات عن المدى الذي وصلته النظرة للمرأة كمتاع جنسي وكوسيلة لقضاء وطر. انظر مثلا ما يرد في **تفسير الطبري** عن الآية في ج 2، ص 404 – 412.

(50) انظر أعلاه ص 69 بخصوص احتجاج أم سلمة على سيادة المخاطبة الذكورية في القرآن.

بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولي الإرْبة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضرِبن بأرجلهن ليُعْلَم ما يخفين من زينتهن وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون» (24: 31، النور).

والقرآن يتناول علاقة الرجل بالمرأة على مستوى ثلاث فئات من النساء: الزوجة، والمُسْتَرَقّة، والمرأة التي تدخل في عَقْد متعة مع رجل. والإشارة لهذه الفئات ترد في آية النساء التي تقول: «والمُحْصَنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم كِتَابَ الله عليكم وأُحِلَّ لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم مُحْصِنِين غير مُسافِحِين فما اسْتَمْتَعْتُم به مِنْهُنّ فآتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة إن الله كان عليما حكيما» (4: 24). وهذه الآية مكمّلة للآية التي تسبقها والتي تعدّد أصناف النساء اللائي يَحْرُم زواجُهن. وتضيف الآية الأولى للمحرّمات صنفا جديدا هو: «والمُحْصَنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم».

ولقد أشكلت هذه الآية على المفسرِّين إلى حدّ أن رُوي عن مجاهد قوله: «لو أعلم من يفسّر لي هذه الآية، لضربت إليه أكباد الإبل».[51] ولقد نشأ الالتباس من الخلاف حول السبب الظرفي للآية. فحسب البعض فإن هذه الآية «نزلت ... في نساء كنّ يهاجرن إلى رسول الله ... ولهن أزواج، فيتزوجهنّ بعض المسلمين، ثم يُقْدِم أزواجهنّ مهاجرين، فنُهي المسلمون عن نكاحهن.»[52] إلا أن أبا سعيد الخُدْري يحكي عن ظرف آخر سياقه سَرِية أوطاس (واد بين حُنَين والطائف) التي بعثها محمد عقيب غزوة حُنَين ويقول: «نزلت في يوم أوطاس، أصاب المسلمون سبايا لهنّ أزواج في الشرك، فقال: «والمُحْصَنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم»، يقول: إلا ما أفاء الله عليكم. قال: فاستحللنا بها فروجَهنّ.»[53] وما ترويه المصادر عن هذين السببين وتفضيل أحدهما على الآخر لا ينفصل عن الخلاف الذي نشأ بصدد مدلول الإحصان، والذي دار في هذه الحالة حول الزواج. فمن الواضح أن المسلمين كانوا متساهلين في الحالة الأولى وأن محمدا كان يسمح بزواج المهاجرة، إلا أن الوضع تغيّر بهجرة الأزواج مما اضطره لتغيير حكمه. وفي الحالة الثانية يبدو أن حكم محمد كان فوريا إذ اعتبر زواج المشركة المسبية من زوجها المشرك باطلا وحلّل إتيانها. وعندما نمعن النظر في هذين الخبرين فإننا

(51) المصدر السابق، ج 4، ص 8.

(52) المصدر السابق، ج 4، ص 8.

(53) المصدر السابق، ج 4، ص 4.

نجد أن عامل الزواج فيهما يتداخل مع عامل الإسلام. فالإسلام في الحالة الأولى يحسم الوضع لصالح التحريم، والشرك في الحالة الثانية يحسمه لصالح الاستباحة الجنسية.

إلا أن المقاومة لإتيان المتزوّجات لم تختفِ وسط المسلمين رغم ما يوحي به حديث الخُدْري وذلك لقوة الحجّة الأخلاقية التي طُرحت على محمد: «كيف نقع على نساء قد عرفنا أنسابهنّ وأزواجهنّ؟»[54] ولقد أدّى هذا لظهور تيار تفسيري قال إن كلَّ ذات زوج حرامٌ وأن ذلك يشمل الأزواج المشركين. وهو معنى أكّده البعض عبر مفهوم الحرية التي اعتبروها حصانة للمرأة. ولكن ماذا عن المُسْتَرَقّة المملوكة؟ هنا أيضا ظهر من تعاطفوا معها عبر مفهوم العِفّة، وذهبوا في تأويل الآية إلى أنها تقول: «والعفائف من النساء حرام أيضا عليكم، إلا ما ملكت أيمانكم منهنّ بنكاح وصَدَاق وسُنّة وشهود من واحدة إلى أربع.»[55] وبصرف النظر عن الاختلاف حول السبب الظرفي للآية فإنه من المعقول أن نعتبر الإحصان هنا دالا على الزواج في مقابل العلاقة بالمُسْتَرَقّة التي يغلب عليها أن تكون تَسَرِّيا من ناحية أو العلاقة المؤقته لتعاقد المتعة من ناحية أخرى.

والمبدأ الذي يحكم الزواج هو مبدأ القِوامة الذي أشرنا له أعلاه. والوضع الطبيعي والمثالي حسب القرآن هو أن تقبل المرأة بقِوامة الرجل والتي تعني ضمن ما تعني طاعته. ولكن ما الذي يحدث إذا نشزت المرأة، أي لم تطع زوجها؟ ما الذي من الممكن أن يعالج هذا «الاختلال»؟ تقول آية القِوامة: «الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحاتُ قانتاتٌ حافظاتٌ للغيب بما حَفِظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعِظُوهُنّ واهْجُرُوهنّ في المضاجع واضْرِبُوهُن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليا كبيرا» (4: 34، النساء). وهكذا تقدّم الآية ثلاثة إجراءات تأديبية تتدرّج في شدّتها بدءا من الوعظ، ثم الهجر الجنسي، انتهاء بالضرب.[56] وما تتميّز به هذه الآية أنها ليست آية تؤكّد تكريس دُونية المرأة فحسب وإنما هي أيضا آية العنف الأقصى ضدها. وفي حالة نجاح التأديب وعودة المرأة لطاعة زوجها فإن الآية تحذّره من أن يبغي عليها.

---

(54) المصدر السابق، ج 4، ص 4.

(55) المصدر السابق، ج 4، ص 6.

(56) اختلف المفسرون حول تطبيق هذه الإجراءات وهل قصدت الآية أن تكون على الترتيب أم على التخيير الذي يخضع لتقدير الرجل. انظر الرازي، **التفسير الكبير**، ج 10، ص 92 — 93.

ولكن ماذا يحدث إن فشلت كل هذه الإجراءت واستمرت المرأة رافعة راية النشوز أو إن وصلت العلاقة الزوجية لطريق مسدود؟ عندها يقبل القرآن بالأمر الواقع ويلجأ لإجراء ذي طبيعة مختلفة معلنا: «وإن خِفْتُم شِقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفّق الله بينهما إن الله كان عليما خبيرا» (4: 35، النساء). وإجراء التصالح هذا هو ما يتبنّاه القرآن أيضا في الحالة العكسية عندما ينشز الرجل على زوجته، وهكذا نقرأ في النساء: «وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير وأحضرت الأنفسُ الشُّحّ وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا» (4: 128). ولكن ما الذي يعنيه النشوز في هذا السياق، إذ من الواضح أنه لا يمكن أن يكون مرتبطا بمفهوم الطاعة؟ ارتبط المفهوم هنا عند المفسّرين بمدلول الكلمة بمعنى الارتفاع وبالتالي ترفّع الزوج ونفوره من الزوجة. ويُنسب لعائشة قولها في تفسير الموقف: «هذا في المرأة تكون عند الرجل، فلعله أن يكون يستكبر منها، ولا يكون لها ولد ويكون لها صحبة، فتقول: لا تطلقني، وأنت في حلّ من شأني.»(57) إن القرآن يصف العلاقة الزوجية بقوله في سورة الروم: «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون» (30: 21)، إلا أن ذلك لا يغيّر في نهاية الأمر من واقع أن مؤسسة الزواج حسب القرآن تعكس علاقة قوة قائمة على التفضيل الإلهي للرجل وحقّه في القِوامة والهيمنة.

6

أشرنا أعلاه للتراتبية الاجتماعية في المجتمع العربي ومن ضمنها تراتبية الحرّ والمُسْتَرَقّ. ولقد تداخلت هذه التراتبية مع تراتبية النوع الجنسي لتولّد وضعا خاصا لفئة المُسْتَرَقّات. إن استعباد الرجال والنساء هو أساسا استغلال اقتصادي، إلا أن هذا الاستغلال من الممكن أن يصاحبه في حالة النساء استغلال آخر هو الاستغلال الجنسي. والاستغلالان مباحان في القرآن.

وإذا عجز الرجل الحرّ عن التزوّج من امرأة حرّة فإن ثمة خيارا مفتوحا له وهو خيار الزواج من مملوكة كما تقول آية النساء: «ومن لم يستطع منكم طَوْلا أن يَنْكِح المُحْصَنات

---

(57) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 306. ونجد في المادة التفسيرية أن أحد وجوه السبب الظرفي لهذه الآية أنها «نزلت في قصة سَوْدة بنت زُمْعة. أراد النبي ... أن يطلقّها، فالتمست أن يمسكها ويجعل نوبتها لعائشة، فأجاز النبي ... ذلك ولم يطلّقها.» الرازي، **التفسير الكبير**، ج 11، ص 66.

المؤمنات فمِن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض فانْكِحُوهُنّ بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف مُحْصَنات غير مُسافِحات ولا مُتَّخِذات أخْدانٍ فإذا أُحْصِنّ فإن أتين بفاحشة فعليهِنّ نِصْفُ ما على المُحْصَنات من العذاب ذلك لمن خَشِيَ العَنَت منكم وأن تَصْبِروا خَيْرٌ لكم والله غفور رحيم» (4: 25). والرجل الحرّ المُعْسِر الذي تتحدّث عنه الآية يتزوج المملوكة لأنه يخشى العَنَت، والذي فسّره مالك بالزنا، وقال في تفسيره للآية إن الحرّ يجب ألا يتزّوج المملوكة «إلا أن يخشى العَنَت.»[58] وهو وضع يفصّل ابن زيد بشأنه قائلا: «من لم يجد ما ينكح به حرّة فينكح هذه الأمة فيتعفّف بها ويكفيه أهلها مؤونتها.»[59] إلا أن ما يقوم به مالكوها من تحمّل نفقتها عملٌ يرمي لغرض بعيد، وهو غرضٌ تحذّر منه تلميحا عبارة: «وأن تَصْبِروا خَيْرٌ لكم»، لأن زواج المملوكة، كما ينبّهنا السُّدِّي، يعني أن أبناء الزوج سيكونون مملوكين مُسْتَرَقّين لمالكي أمّهم. وإن كان فقد الأبناء أمرا مستقبليا فإن الزوج يواجهه احتمالُ فقدٍ آخر وهو فقدُ زوجته نفسها في أي لحظة لو قرر مالكوها بيعَها. ما الذي يحدث في هذه الحالة؟ روى قتادة عن هذا الاحتمال أن «أبَيّ ابن كعب، وجابر بن عبد الله، وأنس بن مالك قالوا: بيعُها طلاقُها.»[60] ولقد نظر ابن مسعود لهذا البيع من زاوية الحقّ الجنسي للمالك الجديد وقال: «إذا بيعت الأمة ولها زوج فسيّدها أحقّ بِبُضْعها.»[61]

ورغم أن القرآن تدخّل في لحظة معينة عندما أعلنت آية النور: «ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا لتبتغوا عرض الحياة الدنيا ومن يكرههن فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم» (24: 33)، فأبطل مساعاة المملوكة،[62] إلا أنها ظلّت متاعا جنسيا لمالكها «يطؤها» (حسب تعبير الفقهاء) متى ما شاء — وهكذا تعلن آية التعدّد الشهيرة: «وإن خِفْتُم ألا تقسطوا في اليتامى فانكِحوا ما طاب لكم من النساء مَثْنَى وثُلاثَ ورُباعَ فإن خِفْتُم ألا تَعْدِلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا» (4: 3، النساء)، ونقرأ

(58) مالك بن أنس، **الموطأ**، ج 2، ص 537.

(59) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 19.

(60) المصدر السابق، ج 4، ص 5.

(61) المصدر السابق، ج 4، ص 6. يقول **لسان العرب** تحت مادة «بضع»: «مَلَك فلان بُضْع فلانة إذ ملك عُقْدة نكاحها، وهو كناية عن موضع الغشيان.»

(62) المساعاة ممارسة تعود لفترة ما قبل الإسلام وهي إكراه المالك للمملوكة على البغاء وأخذ ما تكسبه.

في المؤمنون: «والذين هم لفروجهم حافظون * إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين * فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون» (23: 5 — 7).

نأتي الآن للصنف الثالث من النساء وهنّ من يدخلن في عَقْد متعة وتشير لهنّ آية النساء التي اقتبسناها أعلاه بقولها: « ... فما اسْتَمْتَعْتُم به مِنْهُنّ فآتوهن أجورهن فريضة ... » (4: 24). ونكاح المتعة، كما يدلّ اسمه، هو تعاقد مؤقت يدخل فيه الرجل مع المرأة ليستمتع بها جنسيا مقابل أجر يدفعه لها.[63] والصفة المؤقتة للنكاح تؤكّدها صراحة وحسب ابن عبّاس قراءة مختلفة في مصحف أُبّي وهي: «فما اسْتَمْتَعْتُم به مِنْهُنّ إلى أجل مسمّى».[64]

وعن ممارسة المتعة في ظلّ الإسلام يحكي عطاء بن أبي رباح: «قَدِم جابر بن عبد الله مُعْتَمِرا ... فسأله القوم عن أشياء، ثم ذكروا المتعة، فقال: نعم، استمتعنا على عهد رسول الله ... وأبي بكر وعمر.»[65] وفي خلافة عمر حدث تطوّر مفاجىء عندما قرر تحريم الممارسة، وهكذا، وحسب الروايات، أعلن على المنبر: «متعتان كانتا مشروعتين على عهد رسول الله ... وانا أنهى عنهما: متعة الحجّ، ومتعة النكاح ... »[66] ويبدو أن عمر لم يتورّع عن التهديد باستخدام قهر الدولة لإنفاذ نهيه إذ يُروى عنه قوله: «لا أُوتى برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رجمته.»[67] وحسب الروايات فإن كلام عمر لم يواجه معارضة من الصحابة، ولم تصلنا إلا أصوات اعتراض قليلة منها صوت علي بن أبي طالب[68] وابن عبّاس وعِمْران

(63) نكاح المتعة مؤسسة ورِثها الإسلام من فترة ما قبل الإسلام، ويقول جواد علي عنه: «ومن دوافع حدوث هذا الزواج التنقل والأسفار والحروب، حيث يضطر المرء إلى الاقتران بامرأة لأجل معين على صداق، فإذا انتهى الأجل انفسخ العقد، وعلى المرأة أن تعتدّ كما في أنواع الزواج الأخرى قبل أن يسمح لها بالاقتران بزوج آخر ... وينسب أولاد المتعة إلى أمهاتهم في الغالب ... » **المفصَّل**، ج 5، ص 537.

(64) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 14.

(65) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 2، ص 1023.

(66) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 10، ص 54.

(67) المصدر السابق، ج 10، ص 52.

(68) موقف علّي أصبح فيما بعد موقف الشيعة الإمامية الذين تمسكّوا بعَقْد المتعة. (انظر الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 3، ص 50). لدراسة حديثة عن زواج المتعة في إيران يمكن النظر لكتاب: Shahla Haeri, *Law of Desire: Temporary Marriage in Shiʿi Iran*, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Pres, 1989.

بن الحُصَين. ويُروى عن ابن الحُصَين قوله معترضا على نهي عمر: «إن الله أنزل في المتعة آية وما نسخها بآية أخرى، وأمرنا رسول الله ... بالمتعة، وما نهانا عنها، ثم قال رجل برأيه ما شاء».(69) أما ابن عبّاس فتُروى عنه ثلاث روايات حول ما إن كانت المتعة منسوخة: القول بالإباحة المطلقة، والقول بالإباحة المقيّدة بالضرورة، والقول بأنها صارت منسوخة.(70)

ولكن لماذا قرر عمر نسخ المتعة؟ إن ما نرجّحه أن عمر رأى أن المتعة ضرب من البغاء ولذا فقد كان هناك عنصر نفور أخلاقي منها، وأنها تحمل دوما شبهة زنا ومن الممكن أن تؤدّي لمشاكل اجتماعية عندما تحبَل المرأة.(71) ونستبعد أن يكون عمر قد اتّخذ قرارا خطيرا كهذا يؤدي فعليا لنسخ آية وتحريم ما تبيحه وما أباحه محمد من دون الرجوع للصحابة واستشارتهم وكسبهم لجانبه. إن ما نرجّحه أن هذا هو ما حدث وأن هذا هو ما يفسّر ردّ فعل الصحابة الذي يصفه الرازي بقوله: «ذكر هذا الكلام في مجمع اصحابة وما أنكر عليه أحد.» ولفهم موقف الصحابة يطرح الرازي ثلاثة احتمالات: «أنهم كانوا عالمين بحرمة المتعة فسكتوا، أو كانوا عالمين بأنها مباحة ولكنهم سكتوا على سبيل المداهنة، أو ما عرفوا إباحتها ولا حرمتها، فسكتوا لكونهم متوقفين في ذلك.» ويستبعد الاحتمالين الثاني والثالث (وهو استبعاد معقول) لينتصر للاحتمال الأول قائلا إنهم «إنما سكتوا عن الإنكار على عمر ... لأنهم كانوا عالمين بأن المتعة صارت منسوخة في الإسلام.»(72) إلا أن هذه الحجّة فاسدة لأن الآية لم تكن منسوخة والمتعة كانت جزءا من واقعهم وهذا ما دفع للتحرّك لإلغائها، كما أنها فاسدة على ضوء مقالة عمر التي ينقل الرازي روايتها حيث لا يقرّ عمر أمرا واقعا وإنما يعلن أمرا تحريميا جديدا. وهكذا، فإن الاحتمال الأشبه والأرجح أن الصحابة صمتوا لأنهم كانوا مشاركين في صناعة القرار الذي أعلنه عمر وعكس إجماع سوادهم. كان نسخ عمر للمتعة سدّا لذريعة البغاء والزنا وحفظا لـ «فروج» المسلمين في حدود الزيجات الأربعة وما ملكت أيمانهم كما تنصّ آيتا المؤمنون 23: 5 — 6 اللتان مرتا بنا أعلاه.

---

(69) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 10، ص 54.

(70) المصدر السابق، ج 10، ص 51.

(71) حول هذا وقرار عمر بتحريم المتعة نقرأ أن سَلَمَة بن أمية بن خلف استمتع من سَلْمى مولاة حكيم بن أمية «فولدت له، ثم جحده، فبلغ ذلك عمر فنهى عن المتعة.» العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج 8، ص 188.

(72) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 10، ص 51 — 52.

7

ومما يميّز القرآن اهتمامه بصنف خاص من النساء وأحكامهن وهنّ نساء محمد. وفي آية من آيات المخاطبة المباشرة القليلة للنساء نقرأ: «يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا * وقَرْنَ في بيوتكن ولا تبرّجن تبرّج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرِّجس أهل البيت ويطهّركم تطهيرا» (33: 32 – 33، الأحزاب). ولقد أشرنا سابقا أن القرآن انشغل بمفهوم «الأسرة المقدّسة» وهكذا نجده يصف محمدا وأسرته هنا بـ «أهل البيت»، وهي الصفة التي يستخدمها لإبراهيم وأسرته في آية هود 11: 73.[73]

ولقد تميّزت زوجات محمد بميزة فريدة في علاقتهن بالمؤمنين أعلنتها آية الأحزاب التي تقول: «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمّهاتُهم» (33: 6، الأحزاب). إلا أن هذا الوضع الخاص لم يخرجهن من دائرة الاسترابة القرآنية بالمرأة، وهكذا يتوجّه القرآن لهن بتهديد خاص قائلا: «يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مُبَيِّنَة يُضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيرا» (33: 30).[74] والاسترابة بالمرأة لا تعني أن القرآن لا يستريب بالرجل أيضا، وهي استرابة مدّدها القرآن لأصحاب محمد في علاقتهم بزوجاته وانعكست في توجيه صريح وصارم تتحوّل فيه غِيرة محمد لغِيرة إلهية: «يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يُؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إنَاه ولكن إذا دُعيتم فادخلوا فإذا

(73) انظر **نبوة محمد**، ص 326. رغم أن سياق الآية يدلّ بوضوح أن تعبير «أهل البيت» فيها يصف نساء محمد المخاطبات بالآية، إلا أنه ظهر فيها بعد اتجاه تفسيري حَرَف المعني ليلصق به مدلولا مختلفا، وهكذا نقرأ مثلا الخبر المنسوب لواثلة بن الأسقع الذي يحكي عن مشهد حضره في منزل علي بن أبي طالب عندما دخل محمد «فجلس ... على الفراش وأجلس فاطمة عن يمينه، وعليا عن يساره وحسنا وحسينا بين يديه، فلفع عليهم بثوبه وقال: ›إنما يريد الله ليذهب عنكم الرِّجس أهل البيت ويطهّركم تطهيرا‹ اللهم هؤلاء أهلي، اللهم أهلي أحقّ.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 297). وهو خبر له ما يشابهه من فيض الأخبار التي وُضعت عندما انفجر صراع الخلافة بين علي ومنافسيه.

(74) وهو تهديد يلطّفه القرآن إذهابا لرَوْع «أمهات المؤمنين» بتقديم وعد خاص بهن في الآية التالية: «ومن يَقْنُت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتها أجرها مرتين وأعتدنا لها رزقا كريما» (33: 31).

طَعِمْتُم فانتشروا ولا مُستأنسين لحديث إن ذلكم كان يؤذي النبي فَيَسْتَحْيي منكم والله لا يَسْتَحْيي من الحقّ» (33: 53). ولقد كانت ذروةُ هذه الغِيرة والشعور بالخطر فرضَ إجراء استثنائي وهو الحجاب: «وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن» (33: 53).(75) وفي واقع الأمر فإن هذه الغيرة تمدّدت لتصبح نهيا نبويا عاما عندما أعلن محمد أن من حقوق الرجال على النساء ألّا يُوطِئنّ فُرُشَهُم أحدا يكرهونه، بمعنى ألا تأذن المرأة لرجل أجنبي أن يدخل عليها فيتحدّث إليها.(76)

تميّز محمد في علاقته بالنساء بامتيازين. كان الامتياز الأول هو حقّه في التزوج فوق الأربع فيما يتعلّق بالحرائر، علاوة بالطبع على التسرّي بملك اليمين، وهو ما تجمله آية الأحزاب التي تقول: «يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك» (33: 50). أما الامتياز الثاني فيتعلّق بتحريم زواج زوجاته من بعده: «وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا إن ذلكم كان عند الله عظيما» (33: 53).(77) ولقد كان اتجاه الكثير من المفسّرين أن يجعلوا هذا التحريم الفريد مستندا على أساس شرعي فقالوا إنه لا ينبغي للمؤمنين أن يتزوّجوا زوجات محمد من بعده لأنهن أمهاتهم ولا يحلّ للرجل أن يتزوّج أمّه.(78) إلا أن هذا التفسير لا تسنده صياغة الآية التي تدلّ أن موضوعها هو الأذى النفسي لمحمد عندما يفكّر في احتمال زواج زوجاته

---

(75) حول السبب الظرفي للآية فإن إحدى الروايات تنسبه لقول عمر لمحمد: «يا رسول الله، إن نساءك يدخل عليهن البرّ والفاجر، فلو أمرتهن أن يحتجبن. قال: فنزلت آية الحجاب.» الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 326.

(76) يقول صاحب **اللسان** تحت مادة «وطأ»: «وكان ذلك من عادة العرب لا يَعُدُّونه رِيبَة ولا يَرَوْن به بأسا، فلما نزلت آية الحجاب نُهُوا عن ذلك.»

(77) نجد في المادة الأخبارية عدة أخبار عن السبب الظرفي للآية. وحسب أحد هذه الأخبار أن طلحة بن عبيد الله قال: «لئن عشت بعد محمد لأنكحن عائشة.» (الرازي، **التفسير الكبير**، ج 25، ص 226). والأذى في هذا الخبر وأخبار أخرى شبيهة يرتبط بفعل تصريحي. إلا أن الخيال الإسلامي وإمعانا في تأكيد فكرة الأذى ينقل فعلَ طلحة لمستوى أدقّ وهو مستوى مجرد الخاطرة وينسب لابن عباس قوله: «وندم هذا الرجل على ما حدّث به نفسه، فمشى إلى مكة على رجليه، وحَمَل على عشرة أفراس في سبيل الله، وأعتق رقيقا، فكفّر الله عنه.» القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 17، ص 209.

(78) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 326.

والانتهاك الذي سيمثّله ذلك لخصوصيته حتى بعد موته،(79) وهو أذى تجعله الآية، حسب القرطبي: «من جملة الكبائر ولا ذنبَ أعظمُ منه.»(80) ورغم أن الآية تتحدّث عن زوجات محمد إلا أنه من المعقول أن نفترض أن هذه الخصوصية النبوية قد شمِلت سراريه أيضا.(81)

توقّف القرآن عند ثلاث أزمات تتعلّق بزوجات محمد وهي حدث الإفك وحدث زواجه من زينب بنت جحش وحدث خلافه مع زوجاته بشأن نفقتهن.(82) ولقد انتهى حدث الإفك بتبرئة عائشة، وهو أمر سرّ المؤمنين لأن الحدث كان قد بدأ يكتسب من ناحية بعدا سياسيا استغلته المعارضة («المنافقون»)، وانطوى من ناحية أخرى على بعد ديني يتعلّق بالنبوة إذ كان من الطبيعي أن يثور السؤال عما إن كان من الممكن لامرأة نبي أن تبغي.(83) ومثلما أن حدث الإفك أثار أقوال الناس في المدينة فإن حَدَث زواج محمد من زينب بنت جحش، ابنة عمته، أثار أيضا أقوالهم لأنها كانت متزوجة من زيد بن حارثة، ابنه بالتبنّي.(84) والصراع والتجاذب الذي مرّ به محمد بين واجبه العرفي والأخلاقي تجاه زيد

(79) والوعي بالخصوصية كواقع يشمل كل الناس تشير له في النساء عبارةُ: «وقد أفضى بعضكم إلى بعض» (4: 21).

(80) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 17، ص 211.

(81) حسب المادة الأخبارية فإن هذا التحريم بدا وكأنه قد أُنْتُهِك في حالة قَيْلَة بنت الأشعث التي كانت مِمَّن ملك محمد والتي تزوّجها عِكْرِمة بن أبي جهل فيما بعد. ويحكي عامر عن كيف أن ذلك شقّ على أبي بكر إلا أن عمر طمأنه أنها ليست من نساء محمد وأنه لم يخيّرها ولم يَحْجُبَها وأنها فوق ذلك قد ارتدّت مع قومها. ويضيف عامر لذلك أن محمدا لم يجامعها. الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 327.

(82) تعرّضنا لهذه الحوادث بشيء من التفصيل في **نبوة محمد**. انظر ص 280 – 283 و ص 326 – 329 على التوالي.

(83) حول هذه المسألة انظر ص 257، هامش 4.

(84) عن التبنّي عند العرب يقول جواد علي: «وقد اعترفت شريعة الجاهليين بـ «التبنّي»، فيجوز لأي شخص كان أن يتبنى، ويكون للمتبنَّى الحقوق الطبيعية الموروثة المعترف بها للأبناء. ويكون بهذا التبنِّي فردا في العائلة التي تبنّته، له حقّ الانتماء والانتساب إليها. وهو يتمّ بالاتفاق والتراضي مع والد الطفل أو ولي أمره أو صاحبه أو مالكه، وذلك بالنزول عن كل حقّ له فيه، ومتى تمّ ذلك وحصل التراضي، يعلن المتبنِّي عن تبنيّه للطفل وإلحاقه به، فيكون عندئذ في منزلة ولده الصحيح في كل الحقوق.» **المفصَّل**، ج 5، ص 559.

وانجذابه لزينب علاوة على خوفه مما سيقوله الناس تعكسه آية الأحزاب التي تقول: «وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتُخْفِي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحقّ أن تخشاه فلما قضى زيدٌ منها وَطَرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وَطَرا وكان أمر الله مفعولا» (33: 37).[85] ومثلما أن حدث الإفك أثار التساؤل حول حالة الطهر التي يجب أن تكون محيطة بالنبوة وما تقتضيه بشأن سلوك زوجة النبي، فإن آية الإحزاب أثارت تساؤلا لصيقا بمحمد نفسه لأنها كشفت عما اعتمل في دواخل محمد في جملة «وتُخْفِي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحقّ أن تخشاه» وأنه في خشيته من الناس عاش فترة كان يُبدي فيها ظاهرا مختلفا عن باطنه، بينما أن «صدق» النبوة يقتضي أن يكون ظاهره وباطنه متّسقين ومتطابقين كل الوقت.[86]

ورغم أن حَدَثَي الإفك وزواج محمد من زينب تعلّقا بحياة محمد الخاصة إلا أنهما تركا أثرا باقيا في التشريع الإسلامي. كانت تبعة حدث الإفك فرض حدّ القذف الذي جاءت به آية النور التي تقول: «والذين يرمون المُحْصَنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون» (24: 4).[87] أما تبعة حَدَث

---

(85) بشأن قصة زينب يقول الزمخشري: « ... وذلك أن رسول الله ... أبصرها بعدما أنكحها إياه، فوقعت في نفسه، فقال: سبحان الله مقلّب القلوب ... وسمعت زينب بالتسبيحة فذكرتها لزيد، ففطن وألقى الله في نفسه كراهة صحبتها والرغبة عنها لرسول الله ... » (الزمخشري، **الكشّاف**، ج 5، ص 71). وكان لا بد بالطبع من التخلص من قيد التبنّي وحرجه، وهو ما أبطلته آية الأحزاب التي أعلنت: «ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخَاتَم النبيين وكان الله بكل شيء عليما» (33: 40).

(86) الانتباه الحادّ للشكّ والبلبلة التي من الممكن أن يثيرها هذا الاعتراف كان في تقديرنا هو الذي حدا بعائشة أن تقول أو بآخرين أن ينسبوا لها القول: «لو كتم رسول الله ... شيئا مما أُوحي إليه من كتاب الله لكتم: 'وتُخْفِي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحقّ أن تخشاه'» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 303). وما يؤكّده هذا الكلام أن مجرد وجود الآية دليل على صدق نبوة محمد وهو ينقل كلام ربّه. وما نلاحظه أن الآية كان لابد أن تُعلن لأن مقالة الناس كانت قد بدأت تثور ولأن محمدا كان قد عقد العزم على التزوّج بزينب. إلا أن النقطة الأساسية المتعلقة بالاختلاف بين ظاهر محمد وباطنه تظل قائمة وهو الأمر الذي تؤكّده الآية ولا ينفيه حديث عائشة.

(87) رغم أن ظاهر الآية لا يدلّ بالضرورة على الرَّمي بالزنا، إلا أن سياق الشَّذْرة الذي ترد

الزواج بزينب فكان الانقلاب على مؤسّسة التبنّي وتحريمها الذي تعلنه آية التحريم التي تقول: « ... وما جعل أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل» (33: 4).

أما الخلاف حول النفقة فلعله كان الأزمة الأكبر في علاقة محمد بزوجاته، وهو خلاف نقرأ عن طبيعته في آية الأحزاب التي تقول: «يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحا جميلا» (33: 28). وكان الخلاف من الحدّة بحيث أنذر بالطلاق، وهو احتمال كان واردا كما تشير آية التحريم التي تقول: «عسى ربه إن طَلَقَكُنَّ أن يُبْدِلَه أزواجا خيرا منكنّ» (66: 5). إلا أن محمدا لم يطلّق زوجاته لأنهن اخترن البقاء معه، وهو الخيار الذي طرحته عليهن آية الأحزاب: «وإن كنتن تُرِدْنَ الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعد للمحسنات منكن أجرا عظيما» (33: 29). وانجلت المواجهة بتنازل بعض زوجاته من جهة وقبولهن بتراتبية تميّز ضدهن وبتقديم محمد لتنازل من جهة أخرى. والتراتبية الجديدة تعبّر عنها آية الأحزاب التي تقول: «تُرْجي من تشاء منهن وتُؤوي إليك من تشاء ومن ابتغيتَ ممن عزلت فلا جناح عليك ذلك أدنى أن تَقَرّ أعينُهُنّ ولا يَحْزَنّ ويَرْضَيْنَ بما آتيتَهُنّ كلهنّ والله يعلم ما في قلوبكم وكان الله عليما حليما» (33: 51).[88] أما تنازله فتعبّر عنه آية الأحزاب التي تقول: «لا يَحِلّ لك النساء من بعد ولا أن تَبَدَّل

فيه يدلّ على ذلك بلا لبس. حول هذه المسألة انظر مناقشة الرازي في **التفسير الكبير**، ج 23، ص 153.

(88) تصف هذه الآية نظام محمد الجديد لقسمة وقته بين زوجاته، والذي لم يعد بموجبه خاضعا لمبدأ العدل في المبيت وقسّم زوجاته لطبقة «يؤويها» وطبقة «يرجئها». ويقول ابن رزين عن ذلك: «وكان ممن آوى ... : عائشة، وحفصة، وزينب، وأم سلمة ... وكان ممن أرجى: سودة، وجويرية، وصفية، وأم حبيبة، وميمونة ... » (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 313). ولكن ألا يناقض هذا السلوك ما توصي به آية النساء التي تحذّر: «فلا تميلوا كل الميل فَتَذَرُوها كالمُعَلَّقَة» (4: 129)؟ كان الرازي من الذين انتبهوا لعدم العدل في نظام محمد وانشغل بمحاولة تسويغه. وكان أفضل ما جاء به أن أسقط عن محمد واجب القَسْم، وبرّر ذلك بقوله: «وذلك لأن النبي ... بالنسبة إلى أمته نسبة السيد المطاع والرجل وإن يك نبيا فالزوجة في ملك نكاحه، والنكاح عليها رِقّ. فكيف زوجات النبي ... بالنسبة إليه. إذن هنّ كالمملوكات له ولا يجب القَسْم بين المملوكات.» (الرازي، **التفسير الكبير**، ج 25، ص 222). وهكذا ولتبرير الوضع الجديد فإن الرازي يختزل وضع كلّ نساء محمد لوضعٍ مُناظِرٍ لوضع المرأة المُسْتَرَقّة.

بهن من أزواج ولو أعجبك حسنُهنّ إلا ما ملكت يمينك وكان الله على كل شيء رقيبا» (33: 52). وما نلاحظه في التنازل النبوي أنه لم يكن تاما، إذ ظلّ محمد مستمتعا بحقه في مُلْك اليمين.[89]

8

ومسألة النفقة ومعها مسائل الصَّداق (أو المهر) واللِّعان والطلاق والميراث ارتبطت كلها بأبعاد ومشاكل اجتماعية كان لابد للقرآن من أن يهتمّ بها ويخضعها لتشريعاته. دعنا ننظر لهذه التشريعات باقتضاب عبر دورة الأسرة بدءا بالصَّداق ثم النفقة ثم أزمة اللِّعان الاستثنائية ثم أزمة الطلاق وانتهاءً بالميراث.

والآية التي توجب نفقة الزوجة هي آية سورة الطلاق التي تقول: «لينفق ذو سَعَة من سَعَته ومن قُدِر عليه رِزْقُه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا» (65: 7). ورغم أن الإنفاق هنا يرتبط بالإسرة وأنه جزء من التقسيم الاجتماعي للعمل إلا أن الخطاب الفقهي لم يغب عنه ميزان القوى الذي يحكم العلاقة بين الزوج والزوجة ورأى وجه الشبه بينها وبين وضع الاسترقاق، وذلك «أن الزوجة محبوسة المنافع عليه [أي الزوج] وممنوعة من التصرّف لحقّه في الاستمتاع بها فوجب لها مؤنتها ونفقتها كما يلزمه لمملوكه الموقوف على خدمته ... »،[90] وهكذا كان من الطبيعي أن يحكم عامة الفقهاء بأنه «إذا تغيبت المرأة عن زوجها أو أبت أن تتحوّل معه إلى منزله أو إلى حيث يريد من البلدان وقد أوفاها مهرها فلا نفقة لها لأنها ناشزة ولا نفقة للناشزة ... »[91]

وعندما نأتي لمسألة الصَّداق[92] فإننا نجد أن القرآن قد عالجها في سياقين: سياق اتفاقي وسياق خلافي. وعن السياق الأول نقرأ: «وآتوا النساء صَدُقاتِهِن نِحْلَةً فإن طِبْنَ لكم

(89) كان من الطبيعي أن ترعى الدولة نساء محمد وتنفق عليهن بعد وفاته. وهكذا عندما أسّس عمر الديوان وفرض العطاء «أعطى نساء النبي ... عشرة آلاف عشرة آلاف، إلا من جرى عليها الملك؛ فقال نسوة رسول الله ... : ما كان رسول الله ... يفضّلنا عليهن في القِسمة، فسوِّ بيننا، ففعل. وفضّل عائشة بألفين لمحبّة رسول الله ... إياها، فلم تأخذ ... » الطبري، **تاريخ الطبري**، ج 3، ص 614.

(90) الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج 11، ص 417.

(91) السرخسي، **المبسوط**، ج 5، ص 186.

(92) يقول جواد علي عن الصَّداق: «ويعد الصداق أي المهر فريضة لازمة عند الجاهليين

عن شيء منه نفسا فَكُلُوهُ هنيئا مريئا» (4: 4، النساء). والآية تتحدّث عن إيتاء الصَّداق للمرأة من ناحية ثم موافقتها من ناحية أخرى على التنازل الطوعي عن شيء منه. ولقد كان من الطبيعي أن تفتح هذه الرخصة القرآنية بالتنازل البابَ لاحتمال استغلال المرأة في ظل علاقة القوى السائدة إذ أن ما يبدو عملا طوعيا في الظاهر من الممكن أن يكون قد نتج عن ضغط قهري.[93] أما السياق الخلافي فقد عكسته آيات النساء التي تنهى عن عَضْل المرأة: «يا أيها الذين آمنوا لا يَحِلُّ لكم أن تَرِثُوا النساء كَرْها ولا تَعْضُلُوهُنّ لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مُبَيِّنَة وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا * وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قِنْطارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بُهْتانا وإثما مبينا * وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا» (4: 19 — 21). وعَضْل الزوجة يعني إيقاع الضرر بها وإساءة عشرتها بقصد دفعها لافتداء نفسها بالتنازل عن مهرها. وكما نرى فإن هذا النهي مقيّد، إذ أن القرآن يبيح عَضْل الزوجة ومُضَارّتها إن أتت بفاحشة. إلا أن الوضع العام الذي يحثّ عليه القرآن هو استمرار العلاقة الزوجية والمعاشرة الحسنة حتى وإن كره الزوج زوجته.[94] وفي هذا السياق الخلافي يعالج القرآن حالة محدّدة وذلك عندما ينتوي

لصحة عقد الزواج، إذ هو علامة من علاماته، ودلالة على شرعيته، وكانوا لا يقرون زواجا ولا يعترفون بشرعيته إلا إذا كان بمهر. فإذا لم يكن هناك مهر، عُدَّ بغيا وسفاحا وزنا، فالمهر أيضا علامة شرف، وكون المرأة حرة محصنة لها كامل الحقوق.» (**المفصَّل**، ج 5، ص 530). وبشأن الانتفاع بالمهر يقول: «ويستخلص مما جاء في أخبار أهل الأخبار عن المهر، أن أهل الجاهلية لم يكونوا على عرف واحد بالنسبة إلى حق الانتفاع من المهر، فمنهم من كان يعطيه كله للمرأة، ومنهم من كان يعطيه ويزيد عليه إكراما لابنته أو من ولي أمرها، ومنهم من كان يأكله كله أو بعضا منه.» نفسه، ج 5، ص 532.

(93) انتبه عمر لذلك ووجّه قضاته قائلا: «إن النساء يعطين رغبة ورهبة، فأيما امرأة أعطته ثم أرادت أن ترجع فذلك لها.» (الزمخشري، **الكشّاف**، ج 2، ص 19). ولقد تشدّد الفقيه عبد الرحمن الأوزاعي في توفير الضمانة للمرأة وقال إنه: «لا تجوز عطية المرأة حتى تلد وتكون في بيت زوجها سنة.» ورفض الجصّاص رأي الأوزاعي هذا وأي اتجاه لتخصيص حكم الآية. **أحكام القرآن**، ج 2، ص 75.

(94) لأن المخاطبة القرآنية ذكورية في العادة فإن التركيز هنا على مشاعر الرجل. إلا أنه من المعقول أن نفترض هنا حرص القرآن على استقرار الأسرة حتى ولو كانت المرأة تكره الرجل وأن عبارة «فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا» تشمَل الاحتمالين، بل وحتى احتمال

الزوج استبدال زوجته بأخرى ويَعْزِم على أخذ مهرها أو شيء منه، وهي حالة يقف فيها القرآن مع الزوجة ويحرّم مساس الزوج بمهرها مهما كان كثيرا.

ودورة الأسرة من الممكن أن يحدث فيها حدث استثنائي وهو أن يقذف الزوج زوجته ويتّهمها بالزنا. ورغم أن هذا الفعل تشمله تهمة القذف وحدّها، إلا أن القرآن عامله كفعل يخضع لإجراء منفصل هو الملاعنة. نقرأ عن ذلك في النور: «والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين * والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين * ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين * والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين * ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله تواب حكيم» (24: 6 – 10). ولكن لماذا هذا الإجراء المنفصل؟ إن آية النور التي مرّت بنا أعلاه عن رمي المُحْصَنات آية عامة تشمل رمي الزوج لزوجته، فلماذا لا يخضع الزوج لحكمها؟

لفهم ذلك دعنا ننظر للسبب الظرفي لآيات اللِّعان. تحكي المادة الأخبارية هذا السبب بصيغ متنوِّعة وإن كانت ذات بنية واحدة، وسنأخذ الخبر الذي يدور حول هلال بن أمية. يبدأ الخبر بتعليق سعد بن عُبادة على آية القذف بقوله إنه يعلم أنها حقّ من الله إلا أنه يتعجّب من لاعمليتها إذ أنه لو وجد رجلا يتفخّذ زوجته ثم ذهب ليأتي بأربعة شهداء فإن الرجل يكون قد فرغ من حاجته. ويقول الخبر إنهم ما لبثوا قليلا حتى أتى هلالُ ابن أمية وأخبر محمدا أنه وجد رجلا مع زوجته. ولقد كره محمد الخبر وثَقُل عليه مما اضطر هلالا بن أمية أن يقول له: «والله يا رسول الله إني لأرى الكراهة في وجهك مما أتيتك به، والله يعلم أني صادق، وما قلت إلا حقّا، فإني لأرجو أن يجعل الله لي فَرَجا.» ويواصل الخبر ليصل للّحظة الحاسمة: «فهمّ رسول الله ... بضربه، فإنه لكذلك، يريد أن يأمر بضربه، ورسول الله ... جالس مع أصحابه، إذ نزل عليه الوحي ... فأنزل الله: ‹والذين يرمون

كراهية الطرفين لبعضهما. وعلى غموض ما تعنيه العبارة القرآنية بالخير نجد أن المفسرين حاولوا استكناه معناه. وهكذا ذهب السُّدِّي إلى أنه يعني الولد (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 3، ص 655)، وذهب البعض أنه ابتغاء الرجل مرضاة الله وثوابه على تحمّله لزوجته، بينما نظر البعض للمسألة من زاوية خير المرأة عندما يفارقها زوجها فتجد من هو خير منه (الرازي، **التفسير الكبير**، ج 10، ص 13). وهذا الرأي الأخير أدرك البعض عدم مناسبته وأكّدوا أن «هذا بعيد، لأن الله تعالى حثّ على الاستمرار في الصحبة فكيف يحثّ على المفارقة؟» الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 3، ص 40.

أزواجهم ... »[95] إن ما يدلّ عليه هذا الخبر أن محمدا مال إلى تصديق هلال بن أمية واقتنع أن تطبيق حكم القذف عليه سيكون ظلما (وربما رأي أيضا أنه سيصبح سابقة خطيرة)، وجاء حكم اللِّعان ناسخا لحكم الشهداء الأربعة في حقّ الزوجين عندما يقذف أحدهما الآخر. وهكذا وعلى خلاف باقي عقوبات الحدود فإن الحكم النهائي في هذه الحالة يصبح مؤجّلا ومتروكا لما سيقضي به الله في اليوم الآخر.

رغم حرص القرآن على استقرار الأسرة المسلمة إلا أنه كان لابد أن يقبل بأن الزواج من الممكن أن يصل لطريق مسدود وبالتالي لابد من وقوع الطلاق. ولقد استندت الكثير من أحكام الطلاق في القرآن على ما وُرث من فترة ما قبل الإسلام. والقاعدة العامة التي تحكم الطلاق تصرّح بها آية سورة الطلاق التي تقول: «يا أيها النبي إذا طلّقتم النساء فطلِّقُوهُن لعِدَّتِهِنّ وأحصُوا العِدّة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مُبَيِّنَة» (65: 1). والمخاطبة القرآنية هنا لا تختلف عن نمطها الذكوري السائد، إلا أن توجّهها للرجل في هذه الحالة له مغزاه الخاص المتعلّق بنسله ومن هنا يجيء اهتمام القرآن بعِدّة المرأة وإحصائها. ولقد قال الحسن البصري في تطليق المرأة لعِدّتها: «طاهرا من غير حيض، أو حاملا قد استبان حملها.»[96]

والطلاق من حقّ الرجل، إلا أن ذلك لا يعني أن المرأة لا تستطيع تطليق الرجل البتّة. وآيتا البقرة 2: 229 – 230 تبسطان الوضع بالنسبة للرجل والمرأة حيث نقرأ: «الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يَتَعَدَّ حدود الله فأولئك هم الظالمون * فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون». ولقد استخدم الفقهاء لغة خاصة في وصف أنماط الطلاق التي تتحدّث عنها هاتان الآيتان. فالطلاقان الأول والثاني في الآية الأولى هما طلاقا «بينونة صغرى» تصحّ بعدها رجعة الزوجة، أما الطلاق الثالث الذي يقع في الآية الثانية فهو طلاق «بينونة كبرى» لا تصحّ بعدها رجعة الزوجة إلا إذا نكحت زوجا آخر ثم طلّقها.[97] والنمط المتّصل بوسيلة المرأة لنيل طلاقها تصفه الآية الأولى بالافتداء وهو ما

(95) الطبري، تفسير الطبري، ج 9، ص 272.

(96) المصدر السابق، ج 12، ص 122.

(97) يشير جواد علي أن طلاق المرأة ثلاثا على التفرقة كان شائعا بين أهل مكة عند ظهور

يصفه الفقهاء بالخلع (بفتح الحاء أو ضمّها) وهو أن تدفع المرأة مالا لزوجها ليطلّقها.[98]

وكان هناك نمط طلاق آخر أخضعه القرآن لتنظيمه وهو ما يُعرف بالإيلاء. والإيلاء هو الحَلْف عندما يُقْسِم الرجل ألا يَقْرُب زوجته لفترة معينة أو على الإطلاق، وهو بالضرورة مظهر حاد لأزمة في العلاقة الزوجية. وعن حكم القرآن بشأنه نقرأ في البقرة: «للذين يُؤْلُون من نسائهم تَرَبُّص أربعة أشهر فإن فاؤوا فإن الله غفور رحيم * وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم» (2: 226 – 227). وهكذا اعتبر القرآنُ يمينَ الرجل إلا أنه حرص في نفس الوقت على اعتبار مصلحة المرأة فوضع حدّا زمنيا للإيلاء. وفي حالة عدم فيء الرجل أي رجوعه فإن القرآن يفتح الباب للطلاق.

وعرف العرب نمطا آخر للطلاق شبيها بالإيلاء لأنه ينطوي على يمين وهو ما عُرف بالظِّهار، حيث يحرّم الرجل امرأته على نفسه بقوله: «أنت عليّ كظهر أمّي». ولقد أدان القرآن هذا النمط في المجادِلة: «الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هُنّ أمهاتهم إن أمهاتهم إلا اللائي وَلَدْنَهُم وإنهم ليقولون منكرا من القول وزورا وإن الله لعفو غفور» (58: 2). ورغم رفض القرآن ليمين الظِّهار وإبطاله لتبعتها إلا أنه وعلى مستوى آخر عاملها كيمين منعقدة وموجبة لكفّارة، إذ أن من يظاهر ثم يعود يجب عليه تحرير رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا (المجادِلة 58: 3 – 4).

وعندما نأتي للميراث فإن القاعدة العامة تقرّرها آية النساء التي تقول: «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين» (4: 11). وحول السبب الظرفي لهذا الحكم نقرأ في خبر مروي عن عطاء: «استشهد سعد بن الربيع وترك ابنتين وامرأة وأخا، فأخذ الأخُ المالَ كله، فأتت المرأة وقالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد، وإن سعدا قُتل وإن عمهما أخذ مالهما، فقال ... : «ارجعي فلعل الله سيقضي فيه»، ثم إنها عادت بعد مدة وبكت فنزلت هذه الآية.

الإسلام. وبشأن ما يحدث بعد الطلاق الثالث يقول: «ويظهر أن الجاهليين كانوا قد أوجدوا حلّا لهذا الطلاق الشاذ، فأباحوا للزوج أن يُرْجِع زوجه إليه بعد الطلاق الثالث، ولكن بشرط أن تتزوج بعد وقوع الطلاق الثالث من رجل غريب، على أن يطلقها بعد اقترانها به، وعندئذ يجوز للزوج الأول أن يعود إليها بزواج جديد ... » **المفصَّل**، ج 5، ص 549 – 550.

(98) كان الخلع أيضا موجودا في المجتمع العربي قبل الإسلام (جواد علي، **المفصَّل**، ج 5، ص 552). وبما أنه كان معروفا بهذ الاسم فمن المعقول أن نفترض أن الفقهاء أخذوا تعبيرهم الاصطلاحي من المصادر القديمة.

فدعا رسول الله ... عمهما وقال: اعط ابنتي سعد الثلثين، وأمّهما الثمن وما بقي فهو لك، فهذا أول ميراث قُسِّم في الإسلام.»[99] وكما هو واضح فإن هذا الخبر لو صحّ فهو ذو سياق مدني وأن الراجح تاريخيا أنه كان سياقا لا ترث فيه المرأة رغم أن مجمل الصورة في الجزيرة العربية ربما كانت أكثر تعقيدا.[100] والحكم القرآني ربما حمل ذاكرة ما قبل إسلامية إن قبلنا بخبر ابن حبيب الذي يقول إنه وعلى رغم أن «العرب [كانت] مُصفقة على توريث البنين دون البنات» إلا أن ذا المجاسد، وهو عامر بن جشم، ورّث «مالَه لولده في الجاهلية للذكر مثل حظ الأنثيين.»[101] وفوق ذلك كان ثمة أمر آخر نرجّحه ويتعلّق بذاكرة أقرب زمنا وأقرب لقلب محمد — ذاكرة خديجة. إن ما نعرفه عن خديجة أنها كانت «امرأة تاجرة ذات شرف ومال»،[102] وأنها على الأرجح ورِثت مالها من زيجتيها السابقتين على زواجها من محمد مما أكسبها وضعا يصفه الواقدي بقوله: «ولما تأيّمت كان كل شريف من قريش يتمنّى أن يتزوجها.»[103] ولقد تحدّث محمد عن دور خديجة في حياته وذكر ضمن ما ذكر امتنانه لها لمساندتها المالية قائلا: «وواستني بمالها إذ حرمني الناس.»[104] وهكذا، وبوجود امرأة مثل خديجة في حياته ودورها الجليل فقد كان من الطبيعي أن يتعاطف محمد مع حقّ المرأة في الميراث.

ولعل أفضل تلخيص لنظرة الإسلام للمرأة هو ما قاله محمد في وصيته الأخيرة للرجال في حجّة الوداع: «فاتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتُمُوهُنّ بأمان الله، واستحللتم فُرُوجَهنّ بكلمة الله، ولكم عليهن أن لا يُوطِئنّ فُرُشَكُم أحدا تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضرِبُوهُنّ

---

(99) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 9، ص 210.

(100) يقول جواد علي عن ميراث المرأة قبل الإسلام: «والأخبار متضاربة في موضوع إرث المرأة والزوجة في الجاهلية، وأكثرها أنها لا ترث أصلا. غير أن هناك روايات يفهم منها أن من الجاهليات من ورثن أزواجهن وذوي قرباهن، وأن عادة حرمان النساء من الإرث لم تكن سُنّة عامة عند جميع القبائل، ولكن كانت عند قبائل دون قبائل. وما ورد في الأخبار يخصّ على الأكثر أهل الحجاز.» **المفصَّل**، ج 5، ص 563.

(101) ابن حبيب، **كتاب المُحبَّر**، ص 236 — 237.

(102) ابن هشام، **السيرة**، ج 1، ص 187.

(103) العسقلاني، **الإصابة**، ج 8، ص 101. الأيِّم من الرجال أو النساء من لا زوجة له أو لا زوج لها.

(104) ابن حنبل، **المسند**، ج 41، ص 356.

ضربا غير مُبَرِّح، ولهن عليكم رِزْقُهُنّ وكِسْوَتُهُنّ بالمعروف.»[105] وكما نرى فإن وصية محمد تكتسب معناها وفعاليتها في إطار سياق القِوامة والوصاية والاستمتاع الذي يحكم علاقة الرجل بزوجته. والحديث يعكس موقف الاسترابة القرآنية المألوفة بالمرأة ويفتح الباب للرجل لاستخدام إجراء آية العنف الأقصى ضدها إلا أنه يلطّف عنف الآية بأن يوصيه أن يكون ضربه غير مُبَرِّح، ولعل هذا التلطيف كان من أفضل ما استطاع محمد أن يتركه في وصيته بالنساء.

وجد محمدٌ المرأة مغلولة وأسيرة وتركها وهي لا تزال ترنو لأفق التحرّر من أغلالها والانعتاق من أسرها.[106]

9

بنشوء الدولة كان من الطبيعي أن تنشأ قوانينها ومن ضمنها القوانين المتّصلة بالأفعال الجنائية وعقوباتها. ولم تختلف الشريعة الإسلامية عما سبقها من شرائع في أنها أخذت مما سبقها. وفي إطار الإسلام فإن مصادر الشريعة ثلاثة وهي القرآن والسُّنّة كمصدرين أوليين، والفقه كمصدر ثانوي ولكنه حاسم في تحديد الخيارات التي تستند عليها الأحكام القضائية.

وفي تقديرنا أن خير ما يلخّص ما يمكن أن نصفه بفلسفة العقوبة في الإسلام هو آية المائدة المتعلقة بعقوبة السَّرِقة والتي تقول: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نَكالا من الله والله عزيز حكيم» (5: 38). إن العقوبة تعبّر عنها هنا كلمتا «جزاء» و«نكال». وبينما أن كلمة «جزاء» ذات مدلول مباشر يشير للعقوبة بألمها الآني الذي يعانيه الجاني، فإن كلمة «نَكال» ذات مدلول أوسع يشير للوظيفة الرَّدْعية للعقوبة. وهذا التهديد الرَّدْعي يظلّ دوما قائما في حقّ المجتمع، أما الفرد الجاني فإن عقوبته تُعتبر «تطهيرا» له من إثمه ويظلّ باب التوبة مفتوحا أمامه: «فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم» (5: 39، المائدة).

وعندما نظر الفقهاء لما يقوله القرآن عن عقوبات الأفعال الجنائية فإنهم قسّموها لثلاثة أصناف وهي الحدود والقِصاص والتعزير. ولقد عرّف الفقهاء هذه الأصناف

---

(105) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 2، ص 889 – 890.

(106) في صيغة أخرى للحديث يرويها سليمان بن عمرو بن الأحوص نقلا عن أبيه نقرأ: «ألا واستوصوا بالنساء خيرا؛ فإنّما هُنّ عَوَانٍ عندكم» (التِّرْمِذي، **سنن التِّرْمِذي**، ج 2، ص 455). والعواني جمع عانية وهي الأسيرة.

بقولهم: «الحدّ ... عبارة عن عقوبة مقدّرة واجبة حقّا لله ... بخلاف التعزير فإنه ليس بمقدّر، قد يكون بالضرب وقد يكون بالحبس وقد يكون بغيرهما، وبخلاف القِصاص فإنه وإن كان عقوبة مقدّرة، لكنه يجب حقّا للعبد حتى يجري فيه العفو والصلح.»[107] وفي هذا القسم سيقتصر تركيزنا على الحدود الأربعة المذكورة في القرآن وهي الزِّنا والقذف والسَّرِقة والحَرَابة.[108] وإن كان الزِّنا انتهاكا ذا طبيعة جنسية للجسد، فإن القذف الذي يتحدّث عنه القرآن له صلة بالجنس أيضا لأنه اتّهام بالزِّنا. أما السَّرِقة فتنقلنا للمجال العام وانتهاك المال، بينما أن الحَرَابة هي ذلك الانتهاك الأكبر ضد الدولة الذي يهدّد مجموع النظام الاجتماعي.

وعقوبات الحدود كلها بدنية ومتصاعدة في قسوتها ونكالها. وفي أسفل السُّلَّم تأتي عقوبة القذف التي مرّت بنا آيتها أعلاه، وهي آية النور التي تقول: «والذين يرمون المُحْصَنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون» (24: 4). ثم تصعد كثافة العنف البدني في عقوبة الزِّنا، ونقرأ في النور: «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين» (24: 2). وعندما نأتي لعقوبة السَّرِقة فإن العنف البدني يصعَد ليكتسب طبيعة مختلفة إذ يصبح بترا لطرف من أطراف الجسد: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم» (5: 38، المائدة). ويبلغ الصعود مداه الأقصى في حالة الحَرَابة لتشمَل العقوبة تنكيلا ذا أنماط مختلفة بالجسد قتلا وصلبا وبترا للأطراف: «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يُقَتَّلُوا أو يُصَلَّبُوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو يُنْفَوا من الأرض ذلك لهم خِزْيٌ في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم» (5: 33، المائدة).[109]

---

(107) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 177.

(108) نلاحظ أن لفظة الحدود مأخوذة من القرآن وترتبط بمعنى المنع الذي تعبّر عنه مثلا آية البقرة التي تقول: «تلك حدود الله فلا تعتدوها» (2: 229)، إلا أن الفقه استخدمها كتعبير اصطلاحي رغم أن القرآن لا يستخدمها في الحديث عن الأفعال الجنائية المحدّدة التي اعتبرت جرائم حدود.

(109) نلاحظ كيف أن القصة القرآنية لموسى تسقط هذه العقوبة على سَحَرة فرعون عندما ينقلبون عليه ويسجدون لإله موسى: « ... فلسوف تعلمون لأُقَطِّعَنّ أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأُصَلِّبَنَّكُم أجمعين» 26: 49، الشعراء.

عندما ننظر لآية عقوبة القذف فإننا نجد أنها جزء من شَذْرة تشمَل الآية التي تليها وأن هذه الشَّذْرة (والتي سنسميها شَذْرة العقوبة) تتّصل بدورها بشَذْرة أخرى عن القذف في نفس السورة (سنسميها شَذْرة اللَّعن). نقرأ في شَذْرة العقوبة بعد النصّ على جلد القاذف ثمانين جلدة وعدم قبول شهادته أبدا: «إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم» (24: 5). أما آيات شَذْرة اللَّعن فتقول: «إن الذين يرمون المُحْصَنات الغافلات المؤمنات لُعِنُوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم * يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون * يومئذ يُوَفِّيهِم الله دِينَهم الحقَّ ويعلمون أن الله هو الحقُّ المبين» (24: 23 – 25). كيف نفسّر الموقفين المتباينين لهاتين الشَّذْرتين؟ إنهما في تقديرنا تعكسان حالتين في تجربة محمد وهو يمرّ بعاصفة حَدَث الإفك الذي كان أقسى ما مرّ به على المستوى الشخصي. فشَذْرة اللَّعن، والتي نتّفق مع من قالوا إنها الأسبق، تعبر عن صعود الأزمة لذروتها، وهكذا تنفجر اللغة في وجه من يرمون المُحْصَنات باللعن والوعيد وبأن جوارحهم ستشهد عليهم وبأنهم سينالون جزاء ما عَمِلوا. أما شَذْرة العقوبة فهي تعبّر عن الحالة بعد انقشاع الأزمة بتبرئة عائشة وإيقاع العقوبة على بعض من خاضوا في حديث الإفك. وهكذا وبأثر هذا السياق ينشأ موقف مختلف تماما يفتح الباب لقبول التوبة. وفي تقديرنا أن شَذْرة العقوبة بنصّها على العقوبة وقبولها للتوبة قد نسخت شَذْرة اللَّعن عمليا.

إن صياغة آية حدّ القذف عكست الخصوصية التاريخية للحدث الذي أنتجها. وكان من الطبيعي أن يُخرج الفقهاء الحدّ من خصوصية ومحدودية «والذين يرمون المُحْصَنات» للدائرة الأوسع التي تشمل كلّ من يتعرّض للقذف. ولضبط تشريع القذف حرص الفقهاء على وضع شروط للمقذوف والقاذف. وتلخّصت شروط المقذوف عندهم في خمسة هي البلوغ، والعقل، والحرية، والإسلام، والعِفّة (وهي ترتبط بمفهوم الإحصان الذي تشترطه الآية). ولقد اختلف البعض حول شرط الحرية وقالوا إن عموم ظاهر النصّ لا يدلّ على أن المقذوف إن كان مملوكا فلا حدّ على قاذفه. إلا أن عامة الفقهاء رفضوا هذا الرأي لأنهم ربطوا بين مفهوم الإحصان والحرية.[110] أما في حالة القاذف فإن الشروط التي أجمع عليها الفقهاء ثلاثة وهي البلوغ والعقل والحرية. ولكن ما الذي يحدث إن كان القاذف مملوكا؟ كان رأي بعض الفقهاء أن يُجَدّ ثمانين، أي أن يُعاقب عقابا كاملا كالحرّ، إلا أن عامة الفقهاء تمسكّوا بتنصيف العقوبة،[111] حسبما تنصّ آية النساء التي تقول في حقّ المملوكات: «فإن أتين

(110) الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج 13، ص 255.

(111) المصدر السابق، ج 13، ص 256.

بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب» (4: 25). والإشارة القرآنية العامة لفعل القذف بلفظة «يرمون» أضحت على يد الفقهاء فعلا ذا ثلاثة مستويات هي الرّمي الصريح أو الرّمي كِناية أو تعريضا. ولقد كان من الطبيعي أن يختلفوا وهم ينعمون النظر في هذه المستويات ويشقّقون مسائلها ويحاولون الإمساك بدقائقها.(112)

وعندما ننظر للزنا وعقوبته فإننا نجد أن آية الزِّنا في النور التي مرّت بنا إعلاه قد تداخلت مع آيتين أخريين أعتبرهما المفسرون منسوختين بآية النور، وهما آيتا النساء اللتان تقولان: «واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا * واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان توابا رحيما» (4: 15 — 16).(113) ولقد اختلف المفسرون حول موضوع الآيتين إذ قال البعض إنه الزنا بالمعنى المألوف للزنا بين الرجل والمرأة، وقال آخرون إنه الممارسة المثلية، وهو التفسير الراجح في تقديرنا.(114) ولقد اتفق المفسرون أن المقصود بالإيذاء في حالة المثليين هو تعييرهم بالقول أو ضربهم بالنعال مثلا.(115) وعندما نقارن العقوبة القرآنية بالعقوبة التوراتية فإننا نلاحظ انشدادها

---

(112) كنموذج على ما خاض فيه الفقهاء وشقّقوه ما أُثير حول قول شخص لآخر: «زنأتَ في الجبل» وعما إن كان يُعدّ قذفا. يقول الشيرازي: «فإن قال زنأتَ في الجبل فليس بقذف من غير نيّة، لأن الزنء هو الصعود في الجبل ... وإن قال زنأتَ ولم يذكر الجبل ففيه وجهان: أحدهما أنه قذف لأنه لم يقرن به ما يدلّ على الصعود، والثاني ... أنه إن كان من أهل اللغة فليس بقذف، وإن كان من العامة فهو قذف لأن العامة لا يفرّقون بين زنيتَ وزنأتَ.» **المهذّب في فقه الإمام الشافعي**، ج 3، ص 348.

(113) يستخدم القرآن لفظة الفاحشة بشأن العلاقة المثلية والتي ترد إدانتها الصريحة في النمل: «ولوطا إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة وأنتم تبصرون * أئنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم تجهلون» (27: 54 — 55).

(114) في الإشارة لهذا الرأي يقول الزمخشري: «وقيل نزلت الأولى في السَّحّاقات وهذه في اللُّواطين.» (**الكشّاف**، ج 2، ص 41). في الاحتجاج لهذا الرأي انظر الرازي، **التفسير الكبير**، ج 9، ص 239.

(115) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 3، ص 638. انتبه الرازي أن التمييز في العقوبة القرآنية يعود لهامشية المرأة الاقتصادية، وهكذا يقول: « ... ثم إنه تعالى خصّ الحبس في البيت بالمرأة وخصّ الإيذاء بالرجل، والسبب فيه أن المرأة إنما تقع في الزنا عند الخروج والبروز، فإذا حبست في البيت انقطعت مادة هذه المعصية، وأما الرجل فإنه لا يمكن حبسه في البيت، لأنه يحتاج

لطرف التخفيف. فالتوراة تقول عن عقوبة الفعل المثلي بين الرجال: «وإذا اضْطَجَع رجل مع ذكر اضْطِجاع امرأة، فقد فعلا كلاهما رِجْسا. إنهما يُقتلان. دمُهُما عليهما» (اللاويين 20: 13)، ولكنها لا تذكر شيئا عن عقوبة الفعل المثلي بين النساء. ولقد اعتبر الفقهاء عقوبة سورة النساء في حكم المنسوخة بعد أن جاءت عقوبة الجلد في آية النور بشأن الزانية والزاني وبعد الاتفاق الإجماعي على عقوبة الرجم للمُحْصَن والمُحْصَنة. ولكن ماذا عن عقوبة المثليين والمثليات؟ نجد في مادة الحديث حديثا عن عقوبة المثليين حيث يروي ابن عباس أن محمدا قال: «من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به.»(116) ولو صحّ هذا الحديث فإنه في واقع الأمر يشدّ عقوبة المثلي في اتجاه معاكس لاتجاه آية النساء نحو أفق العقوبة التوراتية.(117) وهذا العنف العقابي يصل قمة قسوته في الخبر الذي يُروى عن استشارة أبي بكر لأصحابه في أمر رجل وُجد «يُنكح كما تُنكح المرأة»، فأشار عليه عليّ بن أبي طالب بحرقه، وحُرِقَ الرجل حسبما تروي الأخبار.(118) وما نرجّحه لو صحّ خبر علي بن أبي طالب أنه ما كان من الممكن أن يقترح عقوبة بمثل هذه القسوة من غير أن يكون عالما بأن الحرق كعقوبة قد كان فكرة لم تكن غريبة على محمد.(119) وعقوبة الحرق هذه واجهت على ما يبدو استفظاعا ومعارضة أدّت للتراجع

إلى الخروج في إصلاح معاشه وترتيب مهماته واكتساب قوت عياله ... » **التفسير الكبير**، ج 9، ص 243.

(116) أبو داود، سنن أبي داود، ج 16، ص 510.

(117) نقرأ في التَّثْنِية: «إذا وُجِد رجل مضطجعا مع امرأةٍ زوجةِ بَعْلٍ، يُقتل الاثنان ... إذا كانت فتاةٌ عذراءُ مخطوبةً لرجل، فوجدها رجلٌ في المدينة واضطجع معها، فأَخْرِجُوهُما كِليهما إلى باب تلك المدينة وارْجُمُوهُما بالحجارة حتى يموتا.» (22: 23 – 24).

(118) ابن قُدامة، المغني، ج 12، ص 349 – 350. تحفظ المادة الأخبارية خبرا آخر لرجل أمر أبو بكر بحرقه وهو خبر الفُجَاءة السَّلَمي. وما يُروى أن الفُجَاءة هذا طلب من أبي بكر الإعانة بالسلاح لمقاتلة أهل الرِّدّة ثم انقلب عليه. وعندما ظفر أبو بكر به أمر «أن تُوقد له نارٌ في مُصَلَّى المدينة ثم رُمي به مقموطا (مربوط اليدين والرجلين بحبل).» (ابن الأثير، **الكامل**، ج 2، ص 211). ولا نعلم عما إذا كان اقتراح علي بحرق المثلي قبل حادثة الفُجَاءة أم بعدها.

(119) يروي أبو هريرة أن محمدا أمر نفرا من أصحابه بحرق رجلين من قريش، إلا أنه ما لبث أن تراجع عن أمره وقال لأصحابه: «إني كنت أمرتكم أن تحرِّقوا فُلانا وفُلانا بالنار وإن النار لا يعذِّب بها إلا الله فإن أخذتموهما فاقتلوهما.» (البخاري، صحيح البخاري، ج 4، ص 460). وعلى

عنها. وهكذا وعندما نشأت المذاهب الفقهية فإن الفقهاء اختلفوا حول عقوبة الفعل المثلي إلا أن ما اقترحوه لم يخرج عن العقوبات المألوفة للشريعة. وهكذا «ذهب الشافعي في أظهر قوليه ... إلى أن حدّ الفاعل حدّ الزنا، أي إن كان مُحْصَنا يُرجم وإن لم يكن مُحْصَنا يُجلد مائة، وعلى المفعول به عند الشافعي على هذا القول جلد مائة وتغريب عام رجلا كان أو امرأة مُحْصَنا كان أو غير مُحْصَن. وذهب قوم إلى أن اللوطي يُرجم مُحْصَنا كان أو غير مُحْصَن، وبه قال مالك وأحمد، والقول الآخر للشافعي أنه يُقتل الفاعل والمفعول به كما هو ظاهر الحديث ... وعند أبي حنيفة يُعزر ولا يُحدّ.»(120)

والتعقيد الحقيقي في حالة الزِّنا أنه أصبح فعلا جنائيا له عقوبتان. وهكذا ورغم أن آية النور لا تخصيص فيها إلا أنه تمّ تخصيصها ليصبح الزانيان فيها غير مُحْصَنين، أما في حالة من أحصن فإن محمدا فرض عقوبة الرَّجْم. ولكن لماذا حدث ذلك؟ إن الذي لا نشكّ فيه أن ذلك حدث بأثر اليهودية. ويشير حديث يرويه عبد الله بن عمر لسياق محدّد ينكشف فيه لمحمد حكم اليهودية بشأن الرَّجْم حيث نقرأ: «أن اليهود جاؤا إلى رسول الله ... فذكروا له أن رجلا منهم وامرأة زنيا، فقال لهم رسول الله ... ما تجدون في التوراة في شأن الرجم، فقالوا: نفضحُهُم ويُجلدون. فقال عبد الله بن سَلَام: كذبتم، إن فيها الرَّجْم. فأتوا بالتوراة فنشروها فوضع أحدهم يده على آية الرَّجْم فقرأ ما قبلها وما بعدها. فقال له عبد الله بن سَلَام: ارفع يدك، فرفع يده فإذا فيها آية الرَّجْم. فقالوا: صدق يا محمد فيها آية الرَّجْم. فأمر بهما رسول الله ... فرُجِما.»(121) والخبر ربما يكون موضوعا، إلا أن تواتر الدليل الأخباري يشير إلى أن محمدا رَجَمَ.

ومن أشهر أخبار الرَّجْم خبر ماعِز بن مالك الذي يروي جابِر بن سَمُرة أنه رآه حين جِيءَ به إلى محمد وأنه «شهِد على نفسه أربع مرات أنه زنى، فقال رسول الله ... ‹فلعلّك›، قال: لا والله، إنه قد زنى الأَخِرُ [الأرذل]. قال: فرجمه ... »(122) وخبرُ ماعِز يكمّله خبر آخر عن امرأة تُوصف بالغامِدية يروي عبدُ الله بن بُرَيدة عن أبيه أنها أتت محمدا واعترفت أنها زنت وأنها حُبْلى. وأمهلها محمد إلى أن ولدت، ثم أمهلها إلى أن فطمت، ثم أمر بها بعد

الأرجح أن حكم محمد استند أصلا على شرعية عقوبة الحرق لأنها موجودة في التوراة حيث نجد مثلا أن عقوبة الرجل الذي يتزوج امرأة وأمها هي الحرق لهم جميعا (اللاويين 20: 14).

(120) آبادي، **عون المعبود**، ج 12، ص 153.

(121) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 5، ص 56.

(122) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 3، ص 1319.

ذلك فرُجمت.(123) وهذان الخبران، بدورهما، يكمّلهما خبر العسيف (الأجير) الذي يرويه أبو هُريرة وزيد بن خالد الجُهَني. وحسب الحديث فإن رجلا من الأعراب وخَصْمَه أتيا محمدا وأخبره الأعرابي أن ابنه كان عسيفا على خصمه وأنه زنى بامرأته وأنه افتدى منه بمائة شاة ووليدة [مملوكة]. وحكم محمد بردّ المملوكة والغنم للأعرابي، وبالجلد مائة والتغريب عاما لابنه، ورُجمت المرأة بعد أن اعترفت.(124) وما نلاحظة في هذه الأحاديث أن الحديثين الأول والثاني يقدّمان لنا خبرين بسيطين لرجل مُحْصَن ثم لامرأة مُحْصَنة ينتفي فيهما التعقيد الذي من الممكن أن يثور في وجه الحكم باعترافهما، علاوة على غياب الطرف الآخر في الفعل الجنائي. أما الحديث الثالث فيجمع كل العناصر: الجاني المُحْصَن والجاني غير المُحْصَن والحكمين المختلفين اللذين يفرضهما الظرف. والخيط الذي يجمع هذه الأحاديث هو حكم محمد على الجاني المُحْصَن بالرَّجْم.

وفضلا عن هذا الخيط الذي يؤكّد أن محمدا رجم، فإن مادة الحديث تقدّم خيطا آخر يحفر في الذاكرة القرآنية ليستلّ منها دليله. وهذا الدليل عُمْدَتُه حديثٌ لعمر يرويه سعيد بن المُسَيَّب ويقول فيه في خطبة له لأهل المدينة: «إيّاكُم أن تهلِكُوا عن آية الرجم، أن يقول قائلٌ لا نجد حدّين في كتاب الله. فقد رجم رسول الله ... ورجمنا. والذي نفسي بيده لولا أن يقول الناس: زاد عمر بن الخطاب في كتاب الله، لكتبتُها: ‹الشيخُ والشيخةُ فارجُمُوهما البتّة› فإنّا قرأناها.»(125) وهذه الذاكرة تدعمها أيضا ذاكرة زيد بن ثابت الذي يقول في حديث: «أشهد لسمعت رسول الله ... يقول: ‹الشيخُ والشيخةُ إذا زَنَيا فارجُمُوهما البتّة›».(126)

ولكن إن كان عمر قد قرأ آية الرجم وإن كان زيد بن ثابت (الذي كان على رأس لجنة جمع القرآن) قد قرأها أيضا فلماذا لم تظهر في المصحف؟ إن التفسير الراجح في تقديرنا أن عقوبة الرَّجْم واجهت مقاومة واستفظاعا ولم تكن مقبولة، مثلما واجهت استفظاعا لدى اليهود الذين عاشوا وسط العرب وأسقطوها ليستبدلوها بعقوبة أكثر إنسانية. وإن كان صحيحا أن سياق حديث عمر كان خطبة ألقاها على الناس فإن هذا يدلّنا على وجود خلاف وصراع

(123) المصدر السابق، ج 3، ص 1323.

(124) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 374 – 375.

(125) مالك بن أنس، **الموطأ**، ج 2، ص 824.

(126) الدارمي، **سنن الدارمي**، ص 555. نلاحظ هنا الاختلاف في صياغة الآية بين ما يُروى عن عمر وزيد.

بين الصحابة وأن عمر قرّر أن يلقي بثقله خلف آية الرَّجْم. ولقد انجلى الصراع في نهاية الأمر على تسوية الأمر باستبعاد آية الرَّجْم من المصحف مع الاحتفاظ بحكمها وقصره على المُحْصَن (ما وُصف فيما بعد بنسخ التلاوة دون الحكم).[127] ولقد قام الفقه بعد ذلك بتقييد بَيِنّة الزّنا ليكبّلها بالقيد الأعلى، وهو القيد المرتبط بإثبات القذف — أي الإتيان بأربعة شهود عدول يكونون قد رأوا الإيلاج بالفعل. وهكذا ومن غير إقرار يقرّه الجاني كما حدث في الحالات التي رجم فيها محمد أو من غير حَمْل فإن العقوبة تصبح عمليا في حكم العقوبة المعلّقة.

10

وعندما نأتي للسَّرِقة نجد أن العقوبة القرآنية تعود على ما يبدو لسوابق من فترة ما قبل الإسلام إذ يخبرنا ابن حبيب أن العرب «كانوا يقطعون يد السارق اليمنى ... وقطعت قريش رجالا في الجاهلية في السرق ... وقُطع عوف بن عبيد بن عمر بن مخزوم. وقُطع مرارا ثم سرق فرُجِم حتى مات ... »[128] ولقد أثرنا قبلا مسألة اختيار القرآن لعقوبة قطع اليد بدلا من عقوبة أقلّ عنفا وقسوة وعزونا ذلك لدرجة وكثافة عنف دولة محمد التي قلنا عنها: «وفي ميزان العنف كانت دولة محمد من الدول ذات العنف الكثيف، وكان من الطبيعي أن يطبع ذلك نظامها العقابي أيضا إذ أن عنفها لم يكن موجها للخارج فحسب وإنما للداخل أيضا.»[129]

إن صياغة آية حكم قطع يد السارق والسارقة صياغة في غاية العمومية والإبهام لم تقدّم للفقهاء إلا حكم القطع. أما فيما عدا ذلك فقد اعتمدوا على مادة الحديث وعلى اجتهادهم لتعريف فعل السَّرِقة وتحديد أركانه وشروطه. وحتى على مستوى القطع نفسه فإن إبهام الآية طرح السؤال الأولى عما إن كانت تعني قطع اليد اليمنى أم اليسرى.[130]

---

(127) هذا الحكم محلُ إجماع لم يشذّ عنه إلا بعض المعتزِلة والخوارج الذين قالوا إن عقوبة الرَّجْم كانت موجودة في صدر الإسلام إلا أنها نُسخت بآية النور ونصّها على الجلد مما يعني أن الزانيين يستحقان الجلد مطلقا سواء كانا مُحْصَنين أو غير مُحْصَنين. انظر الجزيري، **الفقه على المذاهب الأربعة**، ج 5، ص 65.

(128) ابن حبيب، **كتاب المُحبَّر**، ص 327 — 328.

(129) محمود، «في نقد الشريعة: حدّ السَّرِقة»، **العقلاني**، 6 (يوليو 2016)، ص 7.

(130) هذا الإبهام لا يطرأ في قراءة عبد الله بن مسعود حيث تقول الآية: «والسارقون والسارقات فاقطعوا أَيْمانَهُما». الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 569.

وكما رأينا في حالة الزِّنا نموذج «الزاني المثالي» الذي يعترف بجريمته ويطلب «تطهيره» فإن مادة الحديث تقدّم لنا أيضا نموذج «السارق المثالي» وتحكي لنا عن عمرو بن سَمُرة الذي يأتي لمحمد ويعترف أنه سرق جملا، ويقول عنه أحد الذين شهدوا قطعه أنه قال حين وقعت يده: «الحمد لله الذي طهّرني مِنْكِ، أردتِ أن تُدْخِلي جسدي النار.»[131]

وعندما ننظر لتعريف الفقهاء للسَّرِقة وإقامتهم لأركانها وشروطها يتّضح لنا حرصهم على أن ينحصر تطبيقها في أضيق نطاق ممكن إذ أصبحت قاعدتهم الذهبية هي درء ودفع الحدود بالشُّبْهات.

ولقد عرّف الفقهاء السَّرِقة بأنها «أخذ المال على وجه الخِفْية والاستتار».[132] ومن بين أركان السرقة الثلاثة فإن هذا التعريف يشير لركنها الأول وهو المال ويحوي ضمنيا ركنيها الآخرين وهما السارق، والمسروق منه.

وفيما يتّصل بالمال فقد اشترط الفقهاء بشأنه ثلاثة أشياء وهي أن يكون مالا متقوِّما إي مالا ذا قيمة، وأن تصل قيمته حدّا أدنى أطلقوا عليه اسم النِّصاب، وأن يأخذه السارق من مكان معدّ لحفظه أو حِرْز. وما نلاحظه في المفهوم الفقهي للمال أنه لا يقتصر على الأشياء فحسب وإنما يمتدّ للإنسان أيضا — «فالمجتمع الإسلامي كان مجتمعا عبوديا عكست بنيته القانونية واقعا كان المُستعبَد فيه «مالا». وهكذا ذهب الفقهاء إلى أن السارق إن سرق حرّا صغيرا فلا قطع عليه، إلا أنه يُقطع إن سرق مُستعبَدا صغيرا وذلك لأن الحرّ ليس بمال بينما أن المُستعبَد مال.»[133]

أما القيمة فقد صنع الفقهاء لها نظرية ذات مركزية إسلامية وذهبوا إلى أن الأشياء المحرّمة مثل الخمر والخنزير وآلات اللهو والصليب لا قيمة لها ولا قطع على من يسرقها.[134]

---

(131) ابن ماجة، **سنن ابن ماجة،** ج 2، ص 863.

(132) ابن قُدامة، **المغني،** ج 12، ص 416. وكما سبق أن أشرنا فإن ارتكاز هذا التعريف على عنصر الخِفْية والاستتار يُخْرِج في الحال «أنواعا أخرى من السَّرِقة مثل الاختلاس والنهب وخيانة الأمانة والغَصْب والنبش والنشل من حيّز السَّرِقة الحدّية ... » محمود، «في نقد الشريعة»، **العقلاني،** 6 (يوليو 2016)، ص 13.

(133) المصدر السابق، ص 15 — 16.

(134) فَصَّل عطاء بن أبي رباح بين اعتبارات الشريعة وقيمة الشيء خارج نطاق الشريعة، وهكذا ذهب مثلا إلى أن «سارق خمر الذِّمِّي يُقطع وإن كان مسلما لأنه مال لهم أشبه ما لو سرق دراهمهم.» ابن قُدامة، **المغني،** ج 12، ص 457.

وعندما نأتي للنِّصاب فإننا نجد أن البعض مثل الحسن البصري رفضوا مشروطيته لأن الآية لا تذكر نِصابا ورأوا أن القطع يجب أن يقع في قليل المسروق وكثيره. إلا أن عامة الفقهاء أجمعوا على شرط النِّصاب، رغم أن الاتفاق على قيمته كان محل خلاف لم يستطيعوا حسمه باللجوء لمادة الحديث لأنها أعطتهم مادة متضاربة. أما الحِرْز فيتعلّق بمكان المال، ولقد أحاطه الفقهاء بشروط تتعلّق بصِحتّه وبصِحّة علاقة السارق به. ومدّد بعض الفقهاء المفهوم ليكتسب بعدا زمانيا، وهكذا ميّزوا بين السَّرِقة ليلا حين لا يتيّسر الغوث والسَّرِقة نهارا حين يتيّسر الغوث وقالوا بالقطع في الحالة الأولى وباستحسان عدم القطع في الحالة الثانية.

وفي حالة السارق كركن اشترط الفقهاء خمسة شروط لإقامة الحدّ عليه وهي: التكليف الشرعي بمعنى أن يكون بالغا وعاقلا، والقصد الجنائي بمعنى أن يدرك أن فعله محرّم وإلا فلا حدّ عليه، وعدم الاضطرار كأن يكون محتاجا أن يسرق ليأكل،(135) وعدم وجود علاقة قرابة بينه وبين المسروق منه، وعدم وجود شُبْهَة استحقاق له في المال كالذي يسرق من شريك له. ولقد اعتبر البعضُ الحريةَ شرطا، ومنهم ابن عباس الذي رأى أن الرقيق لا يُقطع، إلا أن جمهور الفقهاء رفضوا ذلك.(136)

أما في حالة المسروق منه فإن الشرط الأساسي أن يكون صاحب يد صحيحة بمعنى أن تكون مِلْكيته للمتاع مِلْكية صحيحة. وهكذا لا يجب القطع إن قطع السارقُ من سارق لأن «يد السَّرِقة ليست بيد صحيحة، إذ ليست يد مِلْك، ولا يد أمانة، ولا يد ضمان، فكان الأخذ منه كالأخذ من الطريق.»(137) إلا أن مالك بن أنس خالف هذا الرأي وقال بقطع

(135) هذه من الحالات التي وجد فيها الفقهاء أساسا قرآنيا لحكمهم وهو ما تعبّر عنه آية البقرة التي تقول: «فمن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه» (2: 173).

(136) قلنا في تقويم الموقفين: «وفقه ابن عباس أكثر انسجاما في مراعاته لمصلحة مالك المُستعبَد التي ستتضرّر بإتلاف يده، تلك المصلحة التي لم تغب عن وعي فقيه مثل عامر الشعبي ... الذي أفتى بأنه لا يجوز أن يعترف المُستعبَد على نفسه بالسَّرِقة، أو سائر الفقهاء عندما اشترطوا مثلا الحرية لأداء صلاة الجمعة باعتبارها لا تجب على المُستعبَد لانشغاله بخدمة سيده ... إلا أن أغلب الفقهاء عندما وازنوا بين منفعة الحفاظ على السلامة العضوية للمُستعبَد وضرورة إرعاب وتخويف مجموع طبقة العبيد لكبحهم والتحكّم فيهم قرروا الانحياز لإجراء القطع باعتباره الإجراء الأكثر فعالية وردعا ... » «في نقد الشريعة»، **العقلاني**، 6 (يوليو 2016)، ص 31 – 32.

(137) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 323 – 324.

من يسرق من صاحب اليد غير الصحيحة، فإن سرق سارقٌ من سارق وسرق منه سارق وهكذا فإنهم يُقطعون جميعا «ولو كانوا سبعين [سارقا].»(138) وفي تقديرنا أن ما دفع مالكا لذلك ربما كانت رغبته للتمسّك بالمعنى الحرفي والمجرّد للسَّرقة الذي يُفهم من الآية، أو ربما ارتأى أن مصلحة المجتمع تقتضي معاقبة السارق تحت كل الظروف، وكأن السارق يستحقّ العقوبة في اللحظة التي يكتسب فيها صفته كسارق.

ولإثبات السَّرِقة اشترط الفقهاء الإقرار والبيِّنة. إلا أن خلافا نشأ بشأن الإقرار إذ ذهب البعض أن اعتراف السارق غير كاف وأنه لابد من حضور المسروق منه وإقامته لدعواه، وهو رأي رفضه آخرون واكتفوا بالإقرار.(139) كما اختلفوا بشان الاعتراف المُنتزع بالإكراه، إذ رفضه البعض وخاصة من المبكّرين وقبله آخرون وخاصة من المتأخّرين.(140) أما بالنسبة للبيِّنة فقد اشترط الفقهاء شاهدين يكونان رجلين، مسلمين، حرّين، عدلين.(141)

ولكن ما الذي يُقطع تحديدا؟ ربما يبدو هذا السؤال غريبا، إلا أنه طرح نفسه لأن مدلول كلمة «يد» انطوى على إبهام، إذ أنها، كما قال الرازي، اسم «يقع على الأصابع وحدها، ويقع على الأصابع مع الكف، ويقع على الأصابع والكف والسَّعدين [السَّاعدين].»(142) وأدّى هذا الغموض لظهور ثلاثة مواقف. كان موقف الخوارج الأكثر تطرفا إذ قالوا إن اليد يجب أن تُقطع من المِرْفَق أو حتى من المَنْكَب. أما أهل السُّنّة فقد قالوا إن القطع من الرُّسْغ أو مَفْصِل الكف والساعد. وفي الوسط وقف الشيعة الذين اختاروا أقلّ أذى للطرف وقالوا إن القطع من وسط الكف ولا يُقطع الإبهام. ولقد أصبح موقف أهل السُّنّة هو السائد بحكم أنهم يمثلون غالبية المسلمين.

ومشكلة السَّرِقة واجهت الفقهاء بمسألة السارق الذي يعود فيسرق مرة وربما مرات أخرى. وهنا انقسموا أيضا لثلاثة اتجاهات تراوحت في لينها وتشدّدها. وهكذا وفي الطرف الأكثر لينا نجد الذين توقّفوا عند قطع طرف واحد لا قطع بعده. أما من وقفوا في الوسط فالقطع عندهم قطعٌ لطرفين لا قطعَ بعدهما. وهؤلاء انقسموا بدورهم لمدرستين: مدرسة تمسّكت بأن مقصود القرآن هو قطع اليد ولذا أصبح الطرف الثاني

---

(138) مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج 4، ص 529.

(139) ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 470 – 471.

(140) السرخسي، **المبسوط**، ج 9، ص 184 – 185.

(141) ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 463.

(142) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 11، ص 230.

عندهم هو اليد اليسرى، ومدرسة أدركت فداحة فقدان اليدين ورأت أن الإجراء الأنسب هو قطع الرِّجل اليسرى. وفي حالة الذين مثّلوا الموقف الأكثر تشدّدا فقد رأوا قطع كلّ الأطراف وكأن القطع الذي تذكره الآية يفتح الباب في حالة كل سرقة لقطع جديد إلى أن تُقطع كل الأطراف طرفا بعد آخر.

وعندما نأتي للحَرَابة والتي كما قلنا يصل التنكيل العقابي فيها لمداه الأقصى فإننا نميل لقبول ما قرّره بعض المفسّرين من أن السبب الظرفي لآيتها ارتبط بما حدث لجماعة عُرَينة وعُكْل الذين أوقع بهم محمد أقسى وأغلظ تنكيل ومُثْلة. وعن هذا الحدث يحكي لنا أنس بن مالك: «أن رهطا من عُكْل ثمانية قدموا على النبي ... فاجتووا [أصابهم المرض] بالمدينة، فقالوا: يا رسول الله أبْغِنا رِسْلا [لبنا]. قال: ما أجد لكم إلا أن تلحقوا بالذَّوْد [الإبل]. فانطلقوا فشربوا من أبوالها وألبانها حتى صَحُّوا، وسَمِنوا، وقتلوا الراعي واستاقوا الذَّوْد، وكفروا بعد إسلامهم. فأتى الصَّرِيخُ النبيَّ ... فبعث الطَّلَبَ. فما ترجّل [ارتفع] النهار حتى أُتِيَ بهم، فقطّع أيديَهم وأرجلهم، ثم أمر بمسامير فأُحْمِيَت فكَحَلَهم بها، وطرحهم بالحرّة يستسقون فما يُسْقون حتى ماتوا ... »[143] إن ما نرجّحه أن هذه القسوة المتناهية ما كان من الممكن أن تكون مقبولة لكل من شاهدوها، وأن النفور مما شاهد الناس (وسمعوا) ما لبث أن تحوّل لموقف رافض عبّرت عنه مادة الحديث نفسها. وهكذا نقرأ قول قتادة: «بلغنا أن النبي ... بعد ذلك كان ... يَحُثّ على الصَّدَقة وينهى عن المُثْلة.»[144]

إلا أن حدث العُرَنيين كان له أثره الدائم إذا قبلنا العلاقة الظرفية بينه وبين آية الحَرَابة. إن الحدث مثّل خروجا على سلطة دولة محمد الوليدة، ومثّلت الآية وعقوباتها

(143) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 479. في روايات لحديث أنس عن طرق أخرى نقرأ أن محمدا لم يَحْسِمْهُم حتى ماتوا (الحَسْم هو كَيّ العِرْق بعد القطع لئلا يسيل الدم). (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 8، ص 577). وفي حديثين آخرين نرى صورة العُرَنيين وهم يتعذّبون، فنقرأ: «فقد رأيت أحدهم وهو يَكْدِم الأرض بِفِيه عطشا» (نفسه، ج 7: 231)، ونقرأ: «وتُركوا بناحية الحَرّة يَقْضَمُوُن حجارتها حتى ماتوا.» (ابن حنبل، **المسند**، ج 20، ص 104). وفي التفصيل في عقوبة محمد نجد خبرا آخر منسوبا لأنس يقول فيه إنه «أحرقهم بالنار بعد ما قتلهم.» الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 548.

(144) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 5، ص 239. هذا الواقع عبّر عنه البعض بقولهم: «أُنزلت هذه الآية عتابا لرسول الله ... فيما فعل بالعُرَنيين.» الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 550.

التي نصّت عليها تراجعا عن العقوبات التي أوقعها محمد وهو في سورة غضبه وانتقامه من العُرَنيين. إلا أنه ورغم التراجع فإننا نرى في الآية بقيةً من مُثْلةٍ في نصّها على الصلب.[145] ولقد طبّق الفقهاء مفهوم الحَرَابة على مجموعتين متميزتين هما البغاة وقطّاع الطريق. وصفة البغاة مأخوذة من آية الحجرات التي تقول: «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فَأَصْلِحُوا بينهما فإن بَغَت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تَبْغِي حتى تَفِيء إلى أمر الله» (49: 9)، وأُطلقت على الذين يثورون ويحملون السيف بسبب معارضتهم السياسية. ولأنهم أصحاب قضية يعتقدون مشروعيتها فإنهم يوصفون بأنهم «محاربون على التأويل». أما قطّاع الطريق فهم لصوص عاديون يخرجون «على المارة لأخذ المال على سبيل المغالبة»،[146] ولذا يوصفون بأنهم «محاربون على غير التأويل». إلا أن واقع الأمر أن أحكام الآية جعلتها من الناحية التطبيقية أقرب وأنسب لجناية قطع الطريق، مما جعل الفقهاء يسمّون الحَرَابة أيضا «السرقة الكبرى» (في مقابل «السرقة الصغرى» التي تقتصر عقوبتها على قطع اليد).

ومناقشة عقوبات آية الحَرَابة لا تنفصل عن الآية التي تليها والتي تقول: «إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم» (5: 34). ولأن الآية تحوي أربعة احتمالات للعقوبة فقد قرّر المفسرون والفقهاء الانطلاق من مبدأ الاستحقاق الذي يجعل الجزاء على قدر الجناية، وكله في سياق القدرة على الجاني قبل توبته. وهكذا ذهب ابن عباس إلى أن المحارب «إذا حارب فَقَتَل فعليه القتل إذا ظُهِر عليه قبل توبته، وإذا حارب وأخذ المال وقَتَل فعليه الصلب إن ظُهِر عليه قبل توبته، وإذا حارب وأخذ ولم يقتل فعليه قطع اليد والرجل من خِلاف إن ظُهِر عليه قبل توبته، وإذا حارب وأخاف السبيل فإنما عليه النفي.»[147] ولعلّ الذين وقفوا مع مبدأ الاستحقاق أحسوا بأن خياراتهم لابد أن تسندها

(145) كان سعيد بن جبير من الذين انتبهوا لبُعد المُثْلة هذا. (انظر الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 554). أما عن كيفية الصلب فقد ذهب الحنفية أنه «يُصلب حيّا، ثم يُطعن برمح حتى يموت.» إلا أن باقي المذاهب خالفوهم وقالوا إنه «يُقتل، ثم يُصلب ... لأن الصلب حيّا من باب المُثْلة ... » ويقول الكاساني مدافعا عن الموقف الحنفي إن الصلب حيّا «في هذا الباب شُرع لزيادة في العقوبة تغليظا، والميت ليس من أهل العقوبة، ولأنه لو جاز أن يقال: يُصلب بعد الموت، لجاز أن يُقال: تُقطع يده ورجله من خلاف بعد الموت، وذلك بعيد فكذا هذا، والمراد من المُثْلة في الحديث قطع بعض الجوارح ... » **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 370.

(146) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 360.

(147) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 552.

سلطة أعلى، وهكذا ظهر في المادة التفسيرية حديث مروي عن أنس أن محمدا سأل جبريل عن القضاء فيمن حارب فقال له بقطع يد ورِجْل من يسرق ويخيف السبيل، وقتل من يقتل، وصلب من يقتل ويخيف السبيل ويستحلّ الفَرْج الحرام (بمعنى أن يغتصب).[148] إلا أن هذه القراءة عارضها من قرأوا إداة العطف «أو» بمعنى التخيير وتركوا أمر العقوبة للإمام ليحكم حسب تقديره لما يراه مصلحة عامة بأن يعاقب بالقتل أو الصلب أو القطع أو النفي.[149] والإمام عندما ينظر في جريمة الحَرَابة فإنه لن ينظر في وقائع الحالة الماثلة أمامه فحسب وإنما أيضا في الواقعة الكبرى وهي جريمة الخروج على الدولة. وما ينكشف لنا عندما ننظر لمجموع الحدود التي تحدّثنا عنها أن حدّ الحَرَابة هو في واقع الأمر الحدّ الأم الذي تنضوي تحته هذه الحدود لأن الدولة هي الضمان النهائي لإقامتها.

قلنا في مفتتح هذا الفصل إن ميلاد الشريعة كان أهم إنجاز قرآني في المرحلة المدنية لرسالة محمد. إلا أن ما كان واضحا للمسلمين منذ البداية أن أحكام القرآن ذات طبيعة عامة وأنها غير مكتملة ومن الممكن أن تكون مبهمة. وهكذا نشأت الحاجة للمشروع الفقهي الذي ما لبث أن طوّر أصوله وبرزت اتجاهاته وتأسّست مذاهبه. وكان صَرْح الشريعة الذي أنجزه هذا المشروع هو الإنجاز الأكبر في صناعة الإسلام. وفي كل هذا ورغم أن المشروع الفقهي انطلق نظريا من القرآن، إلا أنه استند عمليا على ما اقتضاه واقع الناس واحتياجاتهم ليمسي القرآن في نهاية الأمر خاضعا لمقتضيات هذا الواقع.

---

(148) المصدر السابق، ج 4، ص 557.

(149) المصدر السابق، ج 4، ص 555.

9

الأخلاق

1

سنناقش المسألة الأخلاقية في القرآن في هذا الفصل على ضوء ستّ مسائل هي: طبيعة مفاهيم القرآن الأخلاقية ومصدرها، والأمر الإلهي والصدام الذي من الممكن أن ينشأ بينه وبين المبدأ الأخلاقي، والبُعْد الأخلاقي للمشكلة الميتافيزيقة الكبرى في الأديان التوحيدية أي مشكلة التسيير والتخيير أو مشكلة حرية الإنسان، والعنف ضد الآخر، والرِّقّ، ثم أخيرا العلاقة بالحيوان.

إن معالجة القرآن للأخلاق لا تنفصل عن صورته للإنسان. ولقد عرضنا في الفصل السادس للحظة خلق الإنسان ووصف الإله له بأنه «خليفته» وللحظتَي ميثاق عرض الأمانة وميثاق الذَّر. ولقد لاحظنا أن ردّ فعل الملائكة في مشهد الخلق عبّر في الحال عن إدانة أخلاقية للإنسان الذي سيفسد في الأرض وسيسفك الدماء. أما في مشهد عرض الأمانة فإن الصوت الإلهي يذمّ الإنسان الذي يصبح في نظر الإله «ظلوما جهولا» رغم استعداده لحمل الأمانة التي لم يجد الإله من يحملها. وتتراوح الصورة القرآنية للعلاقة بين الإله والإنسان بين قطبَي الإيجاب والسلب، حيث الإيجاب هو تسخير الإله الذي لا ينقطع لنعمه على الإنسان والسلب هو جحود الإنسان وعصيانه وكفره. وهكذا يعرض القرآن

الفضل الإلهي: «ألم تروا أن الله سخّر لكم ما في السماوات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة» (31: 20، لقمان)، وبمقابله يُبرز موقف الإنسان الذي هو «ظلوم كفّار» (14: 34، إبراهيم)، و«كفور مبين» (43: 15، الزُّخرف)، و«لربه لكنود» (100: 6، العاديات). والإنسان قد خُلق في الأصل «ضعيفا» (4: 28، النساء)، وبحكم ضعفه هذا فإن حياته تنجذب للانغماس الحسّي والاستغراق الشهواني في عالمه، وهو وضع يصفه القرآن وصفا إدانيا بقوله: «زُيِّن للناس حبُّ الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المُسَوَّمة والأنعام والحَرْث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب» (3: 14، آل عِمران).[1] وتتواصل الإدانة القرآنية ليشمل حكمها مجموع التجربة الحياتية للإنسان: «وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو» (6: 32، الأنعام). هذا هو السياق المتوتّر بين الإله والإنسان الذي يطرح فيه القرآن رسالته الأخلاقية.

كان الهمّ اللاهوتي المرتبط بالتوحيد هو همّ محمد الأساسي عبر مرحلتيه المكية والمدنية. إلا أن ما ميّز المرحلتين هو الهموم التالية التي استغرقته بعد الهمّ اللاهوتي. ففي المرحلة المكية كان ثمة همّان تاليان هما الهمّ الأخلاقي ثم الهمّ الطقسي. أما في المرحلة المدنية فقد أصبح همّ الشريعة هو الهمّ التالي بالدرجة الأولى للهمّ اللاهوتي، وهو همّ استوعب في هذه المرحلة الهَمَّين الأخلاقي والطقسي وأخضعهما لنظام الدين الجديد ذي النزعة الشاملة التي لا تفصل «الدنيوي» عن «الأخروي».

والهمّ الأخلاقي كان حاضرا ومصرّحا به منذ أول إشارة في القرآن المكي تأمر محمدا ببدء الدعوة لرسالته. وهكذا نقرأ في المُدَّثّر: «يا أيها المُدَّثِر * قم فأنذِر * وربّك فكبِّر *

---

(1) هذه الآية ذات مركزية ذكورية إذ أنها ورغم استخدامها للفظ «الناس» تصف حال الذكور. ولقد قال الرازي عن لفظ الناس إنه «لفظ عام دخله حرف التعريف فيفيد الاستغراق، فظاهر اللفظ يقتضي إن هذا المعنى حاصل لجميع الناس، والعقل أيضا يدلّ عليه ... » (**التفسير الكبير**، ج 7، ص 211). إلا أنه لا يلبث أن يقول وهو يتحدّث عن المشتهيات التي تعدّدها الآية أن «أولها النساء، وإنما قدّمهن على الكل لأن الالتذاذ بهن أكثر والاستئناس بهن أتمّ ... » (المصدر السابق، ج 7، ص 212). وهكذا فإن المخاطبة في حالة هذه الشهوة على الأقل مقتصرة على الذكور، وترجيحنا أن الآية في تعدادها لباقي المشتهيات تغلّب عنصر الذكورة. إلا أن ذلك لا يعني في نهاية الأمر أن القرآن لا يشمل المرأة بحكمه العام مما يجعلها كإنسان خاضعة أيضا لتزيين الشهوات.

وثيابك فطهِّر * والرُّجْز فاهْجُر» (74: 1 — 5). وما يهمّنا في هذه الشَّذْرة هو الآيتان: «وثيابك فطهِّر * والرُّجْز فاهْجُر». والآيتان كما نرى تلخّصان حال محمد وهو يُعِدّ نفسه لحمل رسالته، وهو حال خارجي يخضع لشرط طقسي تشير له عبارة «وثيابك فطهِّر»، وحال داخلي يخضع لشرط أخلاقي تشير له عبارة «والرُّجْز فاهْجُر». والاختلاف حول معنى لفظة «الرُّجْز» في هذا السياق لابد أن يُحسم في تقديرنا لصالح الذين ذهبوا إلى أن معناها هو «المعصية والإثم».(2) وفي المواجهة التي دخلها محمد مع المكيين يحرِص القرآن على توكيد مقامه الأخلاقي ويعلن: «وإنك لَعَلَى خُلُق عظيم» (68: 4).

وتنقسم آيات الأخلاق في القرآن لآيات ذات طبيعة عامة وآيات ذات طبيعة خاصة. ولعل الآية التي تحمل أشمل وأعمّ توجيه أخلاقي في القرآن هي آية آل عِمران التي تقول: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» (3: 104). ونلاحظ هنا المفاهيم الأخلاقية العامة التي تعبّر عنها كلمات «الخير» و«المعروف» و«المنكر». وأمثلة هذه المفاهيم العامة في الاستخدام القرآني كثيرة مثل البِرّ، والحسنات، والصالحات، والشَّرّ، والسيئات، والخبائث، والفواحش، والذنوب، والفِسْق، والإثم، والوِزْر، واللَّمَم.(3) والقرآن لا يقدّم لنا تعريفات لهذه المفاهيم، وإنما يؤسس في آياته الخاصة لما يمكن أن نصفه بـ «واقع أخلاقي» مأمول عبر صوت «الأمر والنهي» أو صوت الواجب الأخلاقي.

---

(2) التفسير الآخر الذي قُدِّم لكلمة الرُّجْز هو أنها تعني الأصنام والأوثان، وهو تفسير بعيد لان محمدا كان قد خرج من الوثنية. (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 301). وترد كلمة «رجز» عشر مرات في القرآن وكلها بكسر الراء باستثناء ضمّها في آية المدثّر هذه. ولعلّ هذا ما دعا البعض لقراءتها في هذا الموضع بالكسر أيضا (الزمخشري، **الكشّاف**، ج 6، ص 253). والقرآن يستخدم الكلمة بمعنى العذاب، وهكذا نقرأ في العنكبوت مثلا: «إنا مُنْزِلُون على أهل هذه القرية رِجْزا من السماء بما كانوا يفسقون» (29: 34). إلا أن هذا المعنى لا يتّسق في هذه الآية وآية الأنفال التي تقول: «ويُنَزِّل عليكم من السماء ماء ليطهِّركم به ويذهب عنكم رِجْز الشيطان» (8: 11). والنظرة الفاحصة تدلنا على أن مدلول الكلمة في الأنفال والمدثِّر يرادف معنى الرِّجْس، أي القَذَر أو الفعل القبيح. وفي واقع الأمر فإن البعض قد قرأوا في حالة آية الأنفال «رِجْس الشيطان» بدلا من «رِجْز الشيطان». الزمخشري، **الكشّاف**، ج 2، ص 561.

(3) يرد ذكر اللَّمَم مرة واحدة في القرآن في آية النجم التي تقول: « الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللَّمَم» (53: 32)، والذي اتفق المفسرون أنه يعني الصغير من الذنب.

ما هو مصدر الآيات العامة والخاصة وصورة واقعها الأخلاقي المأمول؟ إن المصدرين الأساسيين للرؤية الأخلاقية للقرآن هما ميراث القيم الأخلاقية العربية من ناحية والتراث الكتابي من ناحية أخرى.

رغم أن القرآن خلع على عصر ما قبل الإسلام صفة «الجاهلية» التي أضحت لاصقة به، إلا أن ذلك لم يعن أن الدين الجديد لم يكن مدينا لتراث العصر الذي انقلب عليه، إذ أنه انفتح على ما قَبِلَه من قيم العرب وأعرافهم عبر تبنّيه لمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المُنْكَر. ولقد انتبه المفسرون للسعة الأخلاقية التي ينطوي عليها مفهوم المعروف الذي قال الطبرسي في معناه: «والمعروف نقيض المنكر وهو كل ما دلّ العقل والسمع على وجوبه أو ندبه وسُمّي معروفا لأن العقل يعترف به من جهة عظم حسنه ووجوبه.»[4] ومن هذا المعروف ما جسّده بعض العرب من قيمة التضامن الاجتماعي عبر أفعال معينة، وهكذا نسمع مثلا عن عوف بن أبي عمرو وقُبَّته التي «لا يدخلها جائع إلا أُشبع، ولا خائف إلا أمِن»،[5] وهي قيمة أكّد القرآن على أهميتها وأنشأ لها مؤسساتها. وحتى في حالة واحد من أشهر نماذج ما نبذه القرآن كفعل جاهلي وهو وأد الأطفال[6] فإننا نجد أن فترة ما قبل الإسلام لم تفتقر لمن عارضوا هذه الممارسة وعمِلوا على إزالتها، ومن أشهرهم زيد بن عمرو بن نُفيل الذي كان حسبما تشير المصادر من الأحناف.[7] وهكذا من الممكن أن نقول عند النظر لموقف محمد من وأد الأطفال أننا لا نستطيع فصله عن قناعته الحنيفية من ناحية ولا نستطيع استبعاد تأثره بمعارضة ومنع أفراد آخرين للوأد لا ترتبط أسماؤهم

---

(4) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 9، ص 350.

(5) ابن حبيب، **كتاب المُحبرَّ**، ص 241 – 242.

(6) قلنا عن وأد الأطفال: «ورغم أن الوأد شمِل الإناث والذكور كما توحي الآية 151 من سورة الأنعام التي تقول: «ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم»، إلا أنه يبدو أن الممارسة طالت الإناث أكثر من الذكور وهو ما تعكسه الآيتان 8 – 9 من سورة التكوير (81) اللتان تقولان: «وإذا الموؤودة سُئلت * بأي ذنب قُتلت». ومن الخطأ أن نتصور أن ممارسة الوأد كانت منتشرة وسط كل العرب، إذ أنها كانت منتشرة وسط قبائل معينة دون باقي القبائل ووسط طبقات معينة دون طبقات أخرى.» **نبوة محمد**، ص 324.

(7) يقول ابن إسحاق عن زيد بن عمرو بن نُفيل: «وقف فلم يدخل في يهودية ولا نصرانية، وفارق دين قومه، فاعتزل الأوثان والميتة والدم والذبائح التي تذبح على الأوثان ونهى عن قتل الموءودة ... » ابن هشام، **السيرة**، ج 1، ص 225.

بالحنيفية من ناحية أخرى.(8)

أما اليهودية فقد كانت المصدر الأعلى في تشكيل الرؤية الأخلاقية للقرآن وتعقبها المسيحية كمصدر ثانٍ. وبهذا الصدد نقرأ على مستوى المفاهيم الأخلاقية العامة: «الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون» (7: 157، الأعراف). أما على مستوى تخصيص الفعل الأخلاقي فنقرأ: «وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتم إلا قليلا منكم وأنتم معرضون» (2: 83، البقرة)، ونقرأ مثلا على مستوى جمع التعميم والتخصيص: «من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا» (5: 32، المائدة).

2

وكانت لحظة الانقلاب الكبرى عندما أعلن القرآن لأمة المسلمين الوليدة أنها قد تجاوزت أهل الكتاب وأصبحت «الأمة المختارة» الجديدة. والآية التي تعلن ذلك وتدعو أهل الكتاب للدين الجديد هي آية آل عِمران التي تقول: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون» (3: 103). ويجمل القرآن رسالته الأخلاقية في آية الأعراف التي تقول: «قل إنما حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بَطَن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزِّل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون» (7: 33). وإذا بحثنا في القرآن عما يقابل الوصايا العشرة للتوراة فإننا سنجده في شَذْرتين في الأنعام والإسراء. نقرأ في الأنعام: «قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بَطَن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون * ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي

(8) في تفسيره لآية التكوير 81: 8 يقول القرطبي: «وقد كان ذوو الشرف منهم يمتنعون من هذا، ويمنعون منه، حتى افتخر به الفرزدق فقال: ومِنّا الذي منع الوائداتِ / فأحيا الوئيد فلم يُوأدِ، يعني جده صعصعة كان يشتريهن من آبائهن، فجاء الإسلام وقد أحيا سبعين موءودة.» **تفسير القرطبي**، ج 22، ص 102.

هي أحسن حتى يبلغ أَشُدَّه وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفسا إلا وسعها وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون» (6: 151 – 152). أما في الإسراء فنقرأ: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا ... ❋ وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ... ❋ ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطأ كبيرا ❋ ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا ❋ ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا ❋ ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أَشُدَّه وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولا ❋ وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلا ❋ ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا ❋ ولا تمش في الأرض مرحا إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا ❋ كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها» (17: 23 – 37). ونلاحظ أن أغلب الوصايا تتكرّر وأن الشَّذَرَتين تعطيانا عشر وصايا هي: لا تشرك بالله، أحسن إلى والديك، لا تقتل (النفس / الأولاد)، لا تزنِ، لا تظلم اليتيم، أوفِ الكيل والميزان، احكم بالعدل، تصدّق على المحتاجين، لا تشهد بالزور، لا تتطاول. وعلاوة على هاتين الشَّذْرتين نقرأ في النساء الآية التي تقول: «واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجُنُب والصاحب بالجَنْب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا» (4: 36). وفي هذه الآية نجد أنفسنا بإزاء وصيتين: لا تشرك بالله، كن محسنا. والإحسان في الآية يصبح إحسانا عاما يشمل تسع فئات. وهكذا فإن الآية تعبّر عن الوصيتين عبر عشرة عناصر تختمها بتحويل الإنشاء الطلبي «لا تتطاول» إلى إفادة خبرية أن «الله لا يحب من كان مختالا فخورا».

ويورد القرآن الوصايا في سياق آخر هو بيعة النساء التي عقدها محمد بعد فتح مكة. نقرأ في المُمتحَنة: «يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم» (60: 12). وكما نرى فإن الوصايا تتلخّص هنا في ستٍّ هي: لا تشركن، لا تسرقن، لا تزنين، لا تقتلن أولادكن، لا تأتين ببهتان مفترى، لا تعصين النبي في معروف. ولقد أشكلت الوصيتان الأخيرتان على المفسرين بشأن معنى البهتان والمعروف. وعن معنى البهتان في هذا السياق ساد بين أغلب المفسرين قول ابن عباس أنه يعني أن «لا يلحقن بأزواجهن غير أولادهم».[9] أما المعروف

(9) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 73.

في سياق هذه الآية فقد نزع البعض لتعميم معناه، وهو معنى يقول عنه الزمخشري: «فيما تأمرهن به من المحسنات وتنهاهن عنه من المقبحات. وقيل كل ما وافق طاعة الله فهو معروف.»[10] وبالمقابل مال البعض لتخصيصه وحصره في مظاهر السلوك المرتبطة بالمرأة وقالوا إنه في معنى تجنّب نياحة الميت أو التبرّج أو خلو الرجل بالمرأة.[11]

والنزعة الغالبة في لغة القرآن الأخلاقية هي ربط القيمة الأخلاقية بالإيمان من ناحية وربطها بالبعد التعبّدي المتمثّل في الصلاة خاصة من ناحية أخرى. والعبارة القرآنية المتكرّرة التي يقترن فيها الإيمان بالقيمة الأخلاقية هي عبارة «الذين آمنوا وعملوا الصالحات»، وهي عبارة تنفتح دوما على ما ينتظر المؤمنين من ثواب.[12] أما فيما يتعلّق بالصلاة فنقرأ مثلا قول لُقمان لابنه: «يا بني أقم الصلاة وأْمُرْ بالمعروف وانْهَ عن المنكر» (31: 17). ومما يعكس هذا التداخل الوثيق بين الفعل الأخلاقي والقيمة الإيمانية شَذْرة المعارج التي تبدأ وتنتهي بفعل الصلاة قائلة: «الذين هم على صلاتهم دائمون * والذين في أموالهم حق معلوم * للسائل والمحروم * والذين يُصَدِّقُون بيوم الدين * والذين هم من عذاب ربهم مشفقون * إن عذاب ربهم غير مأمون * والذين هم لفروجهم حافظون * إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين * فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون * والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون * والذين هم بشهاداتهم قائمون * والذين هم على صلاتهم يحافظون» (70: 23 – 34).[13] وهذا الربط بين الصلاة والقيمة الأخلاقية

---

(10) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 6، ص 99.

(11) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 73 – 76. استند البعض لسلطة الحديث لمساندة تخصيص وحصر المعروف، وهكذا نجد أن أحمد بن حنبل أخرج حديثا يحكي عن أُميمة بنت رُقيقة التي أتت محمدا تبايعه على الإسلام فذكر لها عناصر الآية ولكن وبدلا من ذكر المعروف أمرها ألا تنُوح ولا تتبرّج تبرّج الجاهلية الأولى. ابن حنبل، **المسند**، ج 38، ص 405 – 406.

(12) وهو ثواب يرتبط عادة بدخول الجنّة ويصفه القرآن تارة بعمومية شديدة مثل الآية: «الذين آمنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وحسن مآب» (13: 29، الرعد)، وتارة بتفصيل تعكسه صور النعيم في الجنّة.

(13) تتكرّر هذه الشَّذْرة في المؤمنون باختلافات من الممكن أن تُعزي لتضارب الذاكرة: «قد أفلح المؤمنون * الذين هم في صلاتهم خاشعون * والذين هم عن اللغو معرضون * والذين هم للزكاة فاعلون * والذين هم لفروجهم حافظون * إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين * فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك

لا يلبث أن يرفعها لمكانتها الفريدة التي يسبغها عليها القرآن عندما تصبح هي نفسها مصدرا للدافع والفعل الأخلاقي، وهكذا نقرأ: «إن الصلاة تَنْهَى عن الفحشاء والمُنْكَر» (29: 45، العنكبوت).

ورَبْط القرآن للقيمة الأخلاقية بالإيمان يجعل الفعل الأخلاقي تعاقدا هو جزء من «التعاقد الإيماني» الذي تحدّثنا عنه في الفصل الأول. وهذا التعاقد الذي يحوي ضمن ما يحوي عنصر الإنفاق والتصدّق يعبّر عنه القرآن أحيانا بلغة تحمل مدلولا تبادليا نفعيا يشبه المقايضة التجارية، وهكذا نقرأ في التغابن مثلا: «إن تُقْرِضُوا الله قَرْضا حسنا يضاعفه لكم ويغفر لكم والله شكور حليم» (64: 17)، ونقرأ في فاطر مثلا: «إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية يرجون تجارة لن تبور» (35: 29). إلا أن القرآن يكشف لنا علاوة على الرجاء كحافز أخلاقي عن حافز آخر يحرّك المؤمن المُنْفِق وهو الخوف، وهكذا نقرأ في الإنسان: «ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا * إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا * إنا نخاف من ربنا يوما عَبُوسا قَمْطَرِيرا» (76: 8 — 10).

3

إن قيمة التضامن الاجتماعي التي أشرنا لها أعلاه شكّلت ركيزة هامة من ركائز التزام محمد الأخلاقي كما تشير آيتا الضحى: «فأما اليتيم فلا تقهر * وأما السائل فلا تنهر» (93: 9 — 10). وبالمقابل فإن القرآن ظل يوجّه الإدانة الأخلاقية الحادّة والقاطعة للمكيين ويتوعّدهم العذاب الأليم بسبب انهماكهم في جمع المال وانصرافهم عن مساعدة الفقراء وذوي العُسْرة، وهكذا نقرأ: «كلا بل لا تكرمون اليتيم * ولا تَحَاضُّون على طعام المسكين * وتأكلون التُّراث أكلا لَمًّا * وتُحِبُّون المال حُبًّا جَمًّا» (89: 17 — 20، الفجر)، ونقرأ: «الذي جمع مالا وعدَّدَه * يحسب أن ماله أخلده * كلا لَيُنْبَذَنّ في الحُطَمة * وما أدراك ما الحُطَمة * نار الله الموقدة» (104: 2 — 6، الهُمَزة)، ونقرأ: «خُذُوهُ فَغُلُّوهُ * ثم الجحيم صَلُّوهُ * ثم في سلسلة ذَرْعُها سبعون ذراعا فاسلُكوه * إنه كان لا يؤمن بالله العظيم * ولا يَحُضُّ على طعام المسكين» (69: 30 — 34، الحاقّة).[14]

هم العادون * والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون * والذين هم على صلواتهم يحافظون» (23: 1 — 9).

(14) كان رد فعل المشركين في وجه الإدانة القرآنية تقديم اعتراض يستند على حجّة لاهوتية: «وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه إن أنتم إلا في ضلال مبين» (36: 47، يس).

وهكذا كان من الطبيعي أن يحثّ القرآن المؤمنين ومنذ البداية على ضرورة التصدّق والإنفاق: «قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة وينفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية» (14: 31، إبراهيم). ولقد أدّى انحياز القرآن للصدقات لتبنّي الموقف التوراتي المعادي للربا: «يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون» (3: 130، آل عِمْران). وتعبير «أضعافا مضاعفة» يكشف لنا عن طبيعة الممارسة وعن عمق النفور الأخلاقي الذي واجهها به القرآن. وهذا النفور تعبّر عنه أقوى تعبير تلك الصورة في سورة البقرة وما يقترن بها من تهديد في الآية التي تقول: «الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يَتَخَبَّطه الشيطان من المَسِّ ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الرِّبَا وأحل الله البيع وحَرَّم الرِّبَا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» (2: 275).[15] وهكذا نلاحظ في الموقف القرآني حدّته البالغة ضد الرِّبَا، وهي حدّة تصل قمتها في آية البقرة التي تهدّد من لا يتوقفون عن ممارسته بقولها: «فإن لم تفعلوا فَأْذَنُوا بحرب من الله ورسوله» (2: 279).[16]

ويعارض القرآن في نظامه الجديد الرِّبَا بالصدقة. والصدقة إجراء يقلب الوضع العملي لصالح المنطق الديني الذي يركّز على فكرة مضاعفة الثواب، وهو الأمر الذي عبّر عنه الرازي بقوله إن: «الرِّبَا وإن كان زيادة في الحال، إلا أنه نقصان في الحقيقة، و[إن] الصدقة وإن

---

(15) في تمييز الآية بين البيع والرِّبَا فإنها تميّز بين زيادتين: زيادة الربح في حالة البيع وهي مباحة والزيادة التي تنشأ في حالة الرِّبَا وهي محرّمة. وزيادة الرِّبَا تنشأ بين ربّ المال (الدائن) والغريم (المَدِين أو المديون) عندما يعجز الأخير عن سداد دينه فيؤخر الأول أجل الدَّيْن مقابل زيادة هي الرِّبَا. أطلق الفقهاء على هذا الرِّبَا رِبا النسيئة أو النَّسَاء (من أنسأته الدَّين بمعنى أخّرته) أو رِبَا القرآن لأنه الرِّبَا الذي حرّمه القرآن أو رِبّا الجاهلية لأنه الرِّبَا الذي كان يتعامل به العرب قبل الإسلام. ولقد أُضيف فيما بعد نوع آخر من الرِّبَا أُطْلق عليه اسم رِبَا الفضل ينهى عنه الحديث الذي يقول: «لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق، إلا وزنا بوزن، مِثْلا بمِثْل، سواءً بسواءٍ.» (مسلم، **صحيح مسلم**، ج 3، ص 1209). والتفاضل هنا يأتي من بيع ذهب قديم مُستخدم بذهب جديد مثلا.

(16) بصدد التهديد بقتل آكلي الرِّبَا هنا يقول الزمخشري: «رُوي أنها نزلت في ثقيف، وكان لهم على قوم من قريش مال فطالبوهم عند المحل بالمال والرِّبَا ... ورُوى أنها لما نزلت قالت ثقيف: لا يَدَي لنا بحرب الله ورسوله.» (**الكشّاف**، ج 1، ص 508). ولعلّ هذا السياق التاريخي هو أفضل ما يفسر حدّة ردّ الفعل القرآني.

كانت نقصانا في الصورة، إلا أنها زيادة في المعنى.»[17] والقرآن لا يفصل موقفه الأخلاقي من الرِّبَا عن سجاله مع اليهود وإدانته لتنكّرهم للأمر التوراتي ويقول في ذلك: «فبظلم من الذين هادوا حرّمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدّهم عن سبيل الله كثيرا * وأخذهم الرِّبَا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذابا أليما» (4: 160 — 161، النساء). إلا أن التجربة العملية لمحمد جعلته يدرك أنه وحتى وإن كان طلب الإنفاق في حدود الزكاة محدودا فإن ذلك لم يقضِ على نزعة معادية ومُقاوِمة للإنفاق، وهو ما عكسته آيات مثل آيات سورة محمد التي تقول: «إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وإن تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم * إن يسألكموها فَيُحْفِكُم تَبْخَلُوا ويخرج أضغانكم * هاأنتم هؤلاء تُدْعَون لتنفقوا في سبيل الله فمنكم من يَبْخَل ومن يَبْخَل فإنما يَبْخَل عن نفسه والله الغني وأنتم الفقراء وإن تَتَوَلَّوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم» (47: 36 — 38).[18] وإن كانت الزكاة على المستوى الفردي حلّا غير عملي فقد نشأ حلّ آخر كان أكثر عملية ونجاعة في تلبية احتياجات مجتمع المسلمين ودولته الوليدة وهو شنّ الغزوات على المشركين وسلب أموالهم، وهو واقع عكسته آيات مثل: «وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها فَعَجَّل لكم هذه وكَفَّ أيدي الناس عنكم ولتكون آية للمؤمنين ويهديكم صراطا مستقيما» (48: 20، الفتح)، ومثل: «فَكُلُوا مما غَنِمْتُم حلالا طيبا واتقوا الله إن الله غفور رحيم» (8: 69، الأنفال). وهذه الغنائم أضحت مصدرا جديدا للزكاة: «واعلموا أنما غَنِمْتُم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل» (8: 41، الأنفال).

وفي داخل الدائرة الكبيرة للتضامن الاجتماعي الذي يشدّ جسد الأمة الجديدة أولى القرآن أهمية خاصة للتضامن مع ذوي القربى: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى» (16: 90، النحل). وهو إحسان من الطبيعي أن يؤدي للإحسان الأكبر: إحسان البرّ بالوالدين الذي يقف عنده القرآن وقفة خاصة تجمع صورة الابن الصالح مع عرض كلّ حياة الإنسان من بدايتها غير المنظورة إلى مستقبل نضجها في آية الأحقاف التي تقول: «ووصينا الإنسان بوالديه إحسانا حملته أمه كُرْها ووضعته كُرْها وحَمْلُه وفِصالُه ثلاثون شهرا

(17) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 7، ص 102.

(18) في تفسيره لهذه الشَّذْرة يقول الرازي: «لا يسألكم أموالكم كلها، وأنما يسألكم شيئا يسيرا وهو ربع العشر ... ثم أن الله تعالى لم يوجب ذلك في رأس المال بل أوجب ذلك في الربح ... » **التفسير الكبير**، ج 28، ص 74.

حتى إذا بلغ أَشُدَّه وبلغ أربعين سنة قال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليَّ وعلى والِدَيَّ وأن أعمل صالحا ترضاه وأصلح لي في ذريتي إني تبت إليك وإني من المسلمين» (46: 15). ويقف القرآن عند تفاصيل الحياة اليومية في العلاقة بالأبوين ليلامس أعمق نوازع الرحمة ويقول: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أُفٍّ ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما * واخفض لهما جناح الذُّلّ من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا» (17: 23 — 24، الإسراء).

إلا أن القرآن يقدّم أيضا بعدا آخر للعلاقة بالأبوين عندما تتوتّر ومن الممكن أن تنهار. وهذا البعد يرتبط بالتعقيد الذي يولّده دخول الإيمان في حياة الإنسان ويقدّمه القرآن عبر صورتين متعاكستين. نقرأ في الأحقاف: «والذي قال لوالديه أُفٍّ لكما أَتَعِدانني أن أُخْرَجَ وقد خلت القرون من قبلي وهما يستغيثان اللهَ ويلكَ آمِن إن وعد الله حق فيقول ما هذا إلا أساطير الأولين» (46: 17)، ونقرأ في العنكبوت: «ووصينا الإنسان بوالديه حُسْنا وإن جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تُطِعْهُما إلَيَّ مَرْجِعُكُم فأُنَبِّئُكُم بما كنتم تعملون» (29: 8). ففي الآية الأولى يستغيث الوالدان المؤمنان ليهديا ولدهما الذي لا يؤمن بالبعث، أما في الآية الثانية فإن الوالدين هما من يعبّران عن موقف الكفر. وهكذا فإن الموقف في الآية الأولى يحمل صدى توتّر شبيه بالتوتّر بين نوح وابنه والموقف في الآية الثانية يحمل صدى توتّر شبيه بالتوتّر بين إبراهيم وأبيه. ورسالة القرآن في الموقفين صريحة وهي أن الصدام بين علاقة الرَّحِم والإيمان يجب أن يُحسم لصالح الإيمان.[19]

ومن الآيات ذات الصلة بالأخلاق آية الأحزاب التي تقول: «إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعدّ الله لهم مغفرة وأجرا عظيما» (33: 35). وعندما ننظر لهذه الخصال العشرة فإننا نجد أن أربعة منها من الممكن أن تعتبر ذات طبيعة أخلاقية بينما أن الخصال الباقية ذات طبيعة دينية. والخصال الأربعة التي نعنيها هي الصِّدق («الصادقين والصادقات»)، والتصدّق («المتصدِّقين والمتصدِّقات»)، والصبر

(19) التوتّر والصدام الذي نشأ في فترة صعود الإسلام بين الولاء الذي يريد الدين الجديد أن يغرسه والولاء المستقرّ والطبيعي للأسرة تعكسه أوضح ما تعكسه آيتا التغابن اللتان تقولان: «يا أيها الذين آمنوا إن من أزواجكم وأولادكم عدوا لكم فاحذروهم وإن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم * إنما أموالكم وأولادكم فتنة والله عنده أجر عظيم» (64: 14 — 15).

(«الصابرين والصابرات»)، والعفّة الجنسية («الحافظين فروجهم والحافظات»). ومن الخصال التي يُبرزها القرآن على هذا المستوى المتعلّق بالسلوك الشخصي خصلة العفو: «الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس» (3: 134، آل عِمران). إلا أن القرآن لا يفرض شرطا أخلاقيا للارتفاع لمستوى العفو في كل المواقف وإنما يترك الأمر لاختيار الفاعل الأخلاقي، وهكذا نقرأ في الشورى مثلا: «وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين» (42: 40).

دعنا ننظر على ضوء الآية السابقة للأخلاق الجنسية والتي يشير لها القرآن عادة بعبارة «حِفْظ الفروج». وما نلاحظه عندما نقرأ آية النور: «قل للمؤمنين يَغُضُّوا من أبصارهم ويحفظوا فُرُوجَهُم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون» (24: 30) أن النظرة الجنسية للقرآن حريصة ابتداء على ضبط الفضاء الجنسي الذي يتحرّك فيه الرجال والنساء وهو ما تعبّر عنه عبارة «يَغُضُّوا من أبصارهم». ويتوجّه القرآن بنفس الرسالة للنساء في الآية التالية، إلا أن ما نلاحظه أنها أكثر تحرّزا وتشدّدا وتفصيلا في حالتهن، وهكذا نقرأ: «وقل للمؤمنات يَغْضُضْن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها ولْيَضْرِبن بخُمُرهن على جيوبهن ... » (24: 31). وعندما تتّجه هذه الآية في نهايتها للنساء محذّرة وآمرة: «ولا يَضْرِبن بأرجُلِهن ليُعلم ما يُخْفِين من زِينَتِهِن» يتّضح لنا عمق التخوّف القرآني من فتنة المرأة في الفضاء العام، إذ أنها فتنة لا تعمل فحسب عبر حاسة البصر وإنما يمكنها أيضا أن تتمدّد لتغوي عبر حاسة السمع.

4

إن ما يتّضح لنا عندما ننظر لمفهومَي المعروف والمنكر أنهما بابان كبيران وأن القرآن لم يخصّص منهما ألا أفعالا محدودة، وما كان في واقع الأمر من الممكن أن يفعل غير ذلك إذ أن كل النصوص في نهاية الأمر تتّسم بالمحدودية. وإذا اقتصرنا على المنكر فإن أنكره في نظر القرآن بعد الشرك هو ما خصّه بعقوباته القصوى أي عقوبات الحدود في الحالات الأربعة للزنا والقذف والسرقة والحرابة التي عالجناها في الفصل السابق، أما فيما عدا ذلك فإن القرآن حكم على عدد محدود من الأفعال أنها منكرة ولكنه لم ينصّ على عقوبات لها مثل تعاطي الخمر والميسر. وعندما ظهر المتكلمون فإنهم نظروا لمفهومَي المعروف والمنكر من خلال مفهومين آخرين أكثر شمولا هما مفهوما الحُسن والقُبح ليقابل المعروف عندهم الفعل الحسن ويقابل المنكر الفعل القبيح.

والمتكلمون عندما طرحوا مفهومَي الحُسن والقُبح فعلوا ذلك في الغالب وهم مهمومون بصدى مسألة قديمة طرحتها الفلسفة اليونانية. يطرح سقراط في محادثته مع أوطيفرون السؤال التالي: «إن النقطة الرئيسية التي عليّ أن أفهمها بادىء ذي بدء هي ما إذا كان التقيّ أو المقدّس محبوبا من الآلهة لأنه تقيّ أو هو تقيّ لأنه محبوب من الآلهة.»(20) وهكذا يصبح السؤال الأخلاقي مطروحا هنا عبر استشكال فكرة الأمر الإلهي في علاقته بالفعل الأخلاقي: هل تعتمد الأخلاق على الإله وما يأمر به أم هل هي مستقلة؟ هل يصبح الفعل أخلاقيا لأن الإله يأمر به، أم هل يأمر الإله بالفعل لأنه في الأصل أخلاقي؟ إن الحالة الأولى تجعل أخلاقية الفعل خاضعة لإرادة الإله، بينما أن الحالة الثانية تفصل أخلاقية الفعل عن الإرادة الإلهية.

وفي النظر للمشكلة ذهب المتكلمون من المعتزلة للتأكيد على أولوية العقل على النقل، وهكذا كان قول أبي الهُذيل العلّاف عن المكلّف قبل ورود السَّمْع أنه «يجب عليه أن يعرف الله ... بالدليل من غير خاطر ... ويعلم أيضا حُسْن الحَسَن وقُبْح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحَسَن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور ... »(21) ولقد دعم القاضي عبد الجبار الموقف المعتزلي بحجة ذات طبيعة نفعية فقال: « ... إنه قد تقرّر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس، وثبت أيضا أن ما يدعو إلى الواجب وبصرف عن القبيح فهو قبيح لا محالة ... »(22) وإن كانت حجة أبي الهُذيل تقوم على ما يصفه بحالة المكلّف قبل ورود السَّمْع فإن عبد الجبّار يدافع عن التحسين والتقبيح العقلي حتى في حالة من ورده السَّمْع إلا أنه رفضه، وهكذا يقول عن الدهري (أو المادي): «ومما يبطل هذا القول أنه كان يجب أن يكون الدهري، وسائر من يعتقد قِدَم الأجسام، إذا لم يستدلّ على حدوثها وإثبات مُحْدِثها، أن لا يعلم قُبْح شيء من الأشياء ولا حُسْنه، من حيث لا يعلم النهي والناهي، والأمر والآمر، مع كمال عقله. وفي فساد ذلك دلالة على بطلان هذا القول.»(23)

---

(20) أفلاطون، **المحاورات الكاملة، يوثيفرو**، ج 3، ص 265.

(21) الشهرستاني، **المِلل والنِّحَل**، ج 1، ص 52.

(22) عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 564.

(23) عبد الجبار، **المغني**، ج 6، ص 109. حجة عبد الجبار هذه شبيهة في منطقها بحجة بولس المدافعة عن أخلاق الأمم في مواجهة المسيحيين الأوائل الذين عوّلوا على النقل: « ... لأنه الأمم الذين ليس عندهم النَّامُوس، متى فعلوا بالطبيعة ما هو في النَّامُوس، فهؤلاء إذ ليس لهم الناموس هم ناموسٌ لأنفسهم ... » رُوما 2: 14.

وموقف المعتزلة هذا عارضه الأشاعرة الذين تمسّكوا أن الشريعة هي الفيصل الذي يحدّد حُسن الفعل أو قُبحه. وهكذا قرّر الأشعري أن: «القبيح من أفعال خلقه ما نهاهم عنه، وزجرهم عن فعله، وأن الحسن ما أمرهم به، أو ندبهم إلى فعله، أو أباحه لهم ... »[24] وحسب هذا الموقف فإن الالتباس الأخلاقي مثلا في الأمر الإلهي بالفِسْق الذي يرد في آية الأسراء التي تقول: «وإذا أردنا أن نهلك قرية أَمَرْنَا مُتْرَفِيها ففسقوا فيها فَحَقَّ عليها القول فدمَّرناها تدميرا» (17: 16) يصبح «شرعيا» رغم صعوبة تبرير «شرعيته».[25] وما لبث أن أضحى هذا الموقف الأشعري هو الموقف السائد لدى أهل السنّة وأمسى التمسّك بمركزية الأمر الإلهي الذي تجسّده الشريعة هو ما يصبغ الموقف الأخلاقي السائد للإسلام.

إلا أن نظرية الأمر الإلهي واجهت مشكلة وهي: هل من الممكن مساءلة الإله؟ لقد قلنا أعلاه إن احتجاج الملائكة عندما أعلن لهم الله أنه سيجعل في الأرض خليفة استند على حجة أخلاقية، وهو ردّ فعل أرادوا منه بالطبع مراجعة الإله لقراره.[26] إن الدليل

(24) الأشعري، **رسالة إلى أهل الثغر**، ص 137.

(25) لم ينكر الزمخشري الأمر بالفِسْق إلا أنه حاول أن يجعله مجرد أمر «ظاهري» فقال: «أمرناهم بالفسق ففعلوا، والأمر مجاز؛ لأن حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم: افسقوا، وهذا لا يكون فبقي أن يكون مجازا، ووجه المجاز أنه صبّ عليهم النعمة صبًّا، فجعلوها ذريعة إلى المعاصي واتباع الشهوات ... » (**الكشّاف**، ج 3، ص 500). إلا أن اتجاها تفسيريا آخر رفض الاعتراف بطبيعة الأمر الإلهي وتحجّج أصحابه أن عبارة «أمرنا مترفيها» فيها أمر بفعل إلا أن لفظها لا يدلّ على ما أمر به الله، وذهب الأكثرون أن معناها أنه أمرهم بالطاعات والخيرات. (الرازي، **التفسير الكبير**، ج 20، ص 175). بيد أن المحاولة الجذرية للخروج من مأزق الآية كانت على مستوى استبدال القراءة العثمانية بقراءة بديلة للفظة «أَمَرْنَا» فقرأ البعض «أَمَّرْنَا» مشدّدة من الإمارة، بمعنى جعلناهم أمراء أو سلّطناهم، وقرأ البعض «آمَرْنَا» بمعنى أكثرنا مترفيها. الطبري، **تفسير الطبري**، ج 8، ص 51 – 52.

(26) رغم أن القرآن يقدّم لنا صورة بسيطة للملائكة أنهم «لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون» (66: 6، التحريم)، إلا أن احتجاجهم في مشهد الخلق يقدّم لنا صورة تنطوي على تعقيد. والصورة القرآنية النهائية للملائكة تجعلهم، حسب الخيال القرآني، مشاركين في سفك الدماء، وهكذا نقرأ مثلا في آل عِمران: «ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون * إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يُمِدَّكُم ربكم بثلاثة آلاف من الملآئكة مُنزَلِين» (3: 123 – 124)، ونقرأ في الأنفال: «إذ يُوحِي ربك إلى الملآئكة أني معكم فَثَبِّتُوا الذين آمنوا سأُلْقِي في قلوب الذين كفروا الرُّعْب فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بَنَان» (8: 12).

القرآني يثبت إمكانية هذه المساءلة وأنها من الممكن أن تؤدي لتغيير الأمر الإلهي. ولقد مرّ بنا في الفصل الثالث نموذج على هذا التغيير في سورة الأنفال حيث أخبرت آيةٌ المؤمنين في معرِض تحريضهم على القتال أن الواحد منهم بعشرة من الكفار، وعندما احتجّ المسلمون جاءت آية ناسخة لتخبرهم أن الواحد منهم باثنين من الكفار. وكما قلنا في الفصل الثالث فإن النسخ في نهاية الأمر هو حالة بَدَاء تدلّ على فاعلية وأثر الواقع الذي يخاطبه القرآن في تشكيل الأمر القرآني.

ورغم أن القرآن يقرّر أن الله «فَعَّالٌ لما يريد» (85: 16، البروج)، وهو وصف يأتي في معرِض تأكيد قدرته المطلقة («إن بَطْش ربك لشديد * إنه هو يُبدئ ويُعيد» (85: 12 – 13))، إلا أن صورة الله تستبطن أيضا قيدا. وهكذا عندما نقرأ في فُصّلت مثلا: «من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بِظَلَّام للعبيد» (41: 46)، فإن نفي الظلم عن الله يعني عمليا أن هذه الصفة ربما تخطر في بال البشر في علاقتهم بالإله ولذا يتحتّم نفيها نفيا تاما. إن احتمال المحاكمة الأخلاقية للإله واتهامه بالظلم قائم، والقرآن يردّ عليه قائلا: «ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قَبْلِه لقالوا ربّنا لولا أرسلت إلينا رسولا فَنَتَّبِع آياتك من قَبْلِ أن نَذِل ونَخْزَى» (20: 134، طه). وبذا يصبح الإنذار قبل إيقاع العذاب قيدا أخلاقيا ملزما للإله وهو ما تعلنه آية الإسراء التي تقول: «وما كنا مُعَذِّبِين حتى نبعث رسولا» (17: 15)، أو آية النساء التي تقرر أن الله يبعث رسلا مبشرين ومنذرين: «لئلا يكون للناس على الله حُجَّةٌ بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما» (4: 165). ويؤكّد القرآن أيضا التزام الإله بالقيد في إطار مسئولية متبادلة بينه وبين الإنسان: «وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون» (11: 117، هود). وهكذا وعند التأمل نجد في هذا السياق أن قيمة العدل تمثّل واجبا أخلاقيا أعلى لا يخضع له الإنسان فحسب وإنما الإله أيضا.

5

ويواجهنا واقعُ الواجب الأخلاقي وما يطلبه القرآن من الإنسان بالتزام أخلاقي وطاعة للأمر الإلهي بمسألة حرية الإنسان التي لا يصبح الفعل الأخلاقي بدونها ممكنا وذا معنى. وحرية الفعل الأخلاقي تعني أن الإنسان مالكٌ في الأصل لحرية الاختيار بأن يفعل الأمر الإلهي أو لا يفعله، بأن يطيع أو يعصي. إلا أن هذه الحرية اصطدمت بحرية الإله في أن يفعل ما يشاء. هذا الصدام والتناقض هو ما ولّد مشكلة التخيير والتسيير في الفلسفة الدينية، وهي مشكلة لم يختلف موقف القرآن بصددها عن موقف التوراة والإنجيل في أنه ظل متناقضا يصطدم فيه قطب العدل ومسئولية الإنسان وحريته الأخلاقية بقطب القدرة الإلهية المطلقة.

وتستبين مشكلة القرآن بشأن التخيير والتسيير أصرح ما تستبين في شَذْرَتين يتجاور فيهما الموقفان تجاور التصاق. نقرأ في الإنسان: «إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا * وما تشاؤون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليما حكيما» (76: 29 — 30)، ونقرأ في التكوير: «إن هو إلا ذكر للعالمين * لمن شاء منكم أن يستقيم * وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين» (81: 27 — 29). وهكذا وعندما قرأ أصحاب التسيير والتخيير هاتين الشَّذْرتين فإن كل فريق وجد ضالته فيهما، وهو وضع يصفه الرازي في شرحه لشَذْرة الإنسان بقوله: «واتخاذ السبيل إلى الله عبارة عن التقرّب إليه، وأعلم أن هذه الآية من جملة الآيات التي تلاطمت فيها أمواج الجبر والقَدَر، فالقَدَري [القائل بالتخيير] يتمسّك بقوله تعالى: «فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا» ويقول: إنه صريح مذهبي ... والجبري يقول: متى ضُمّت هذه الآية إلى الآية التي بعدها خرج منه صريح مذهب الجبر ... »[27]

إن إله القرآن الذي يقول للسماء والأرض «ائتيا طَوْعا أو كَرْها» (41: 12، فُصِّلت) فلا تملكان إلا أن تطيعا، والذي تسبّح له كل الكائنات، والذي يخلق الملائكة والجن والإنس لعبادته، هو إله قهر كلّي وطاعة. كان هذا هو اللاهوت الأصلي الذي استند عليه تصوّر محمد وخياله وهو يقدّم للمشركين إله القرآن. إلا أن ما كان واضحا لمحمد ولكل من خاطبهم من مؤمنين وغير مؤمنين أن هذه الصورة لا تطابق الواقع الذي لا يمثّل فيه الأمر الإلهي في أفضل تجلياته إلا حضورا منقوصا ومحدودا. ما الذي يعنيه ذلك — هل يعني أن هناك قوى أخرى تنافس الله وتحبط خططه؟ أم أن الله عاجز وأن قدرته غير كاملة؟

كانت الإجابة القرآنية كما رأينا هي رفض الوثنية وتأكيد التوحيد على المستوى اللاهوتي مع تقديم رؤية ثنوية ملطّفة تشمل الشيطان على المستوى الوجودي، كما قلنا في الفصل الخامس. هذا الواقع الثنوي الذي يتجاور فيه الإله والشيطان، اللاهوتي والوجودي، هو عالم تلك الثنائية التي أنجبت التخيير والتسيير بظهور ذلك الغير الجديد الذي اسمه الإنسان والذي يختلف عن الغير الذي اسمه الملائكة لأنه من الممكن أن يعصي الله ما أمره ولا يفعل ما أُمر (وهو غيرٌ سبقه ميلادُ غيرٍ آخر هو الشيطان الذي تزامن ميلاده مع ميلاد الإنسان). وهكذا فإن لحظة النهي الأول، لحظة «ولا تقربا هذه الشجرة» (2: 35، البقرة)، هي لحظة جمعت الأمر الإلهي الأول وتخيير الإنسان في نفس الوقت. وحَمَلَ هذا التخيير لحظة أخرى في أحشائه هي لحظة «فلما ذاقا الشجرة» (7: 22، الأعراف)، وهي تلك اللحظة التي جمعت العصيان الأول وميلاد حرية الإنسان.

---

(27) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 30، ص 262.

ورغم لحظة «فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه» (2: 37، البقرة)، إلا أن هذا الغفران ليس كاملا، لأن القصة الخلاصية تبدأ في تلك اللحظة ليتواصل عصيان الإنسان ويستمرّ عقاب الإله المتتابع له. وفي وصف هذا الواقع «الدنيوي» يجمع القرآن، كما رأينا، بين العنصرين المتناقضين: عنصر تعالِي الإله وقدرته المطلقة وعنصر حرية الإنسان. وثمة عنصر ثالث لا نستطيع إهماله وهو عنصر الشيطان وحريته. لقد أشرنا في الفصل الخامس أن التعاقد الذي دخل فيه الإله مع الشيطان أكسبه صفات معينة تجعله شبيها بالإله. وهكذا نجد أن الشيطان هو الكائن التالي بعد الإله من حيث القدرة والحرية. وأشرنا أيضا كيف أن ثنائية الإله/الشيطان أدّت على مستوى القصة الخلاصية لبروز ثنائية موازية هي ثنائية «حزب الله»/«حزب الشيطان». وإن كانت قدرة الشيطان الأساسية وما يمثّل معنى وجوده هو العمل على إغراء الإنسان وفتنته وإضلاله («يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان» (7: 27، الأعراف)، «ويريد الشيطان أن يضلّهم ضلالا بعيدا» (4: 60، النساء))، فإن الإله المتعالي والقادر كلّ القدرة على هداية الإنسان يفتنه أيضا («ذلك هدى الله يهدي به من يشاء ومن يضلل الله فما له من هاد» (39: 23، الزُّمَر)، «ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا» (5: 41، المائدة)).[28] وهكذا فإن الإنسان محاطٌ بالإله والشيطان في كل لحظة من لحظات رحلته الخلاصية، إلا أن الفرق بين الوضعين أن الإحاطة الإلهية هي أيضا إحاطة تسيير. وعندما يستخدم القرآن لغة التسيير فإنه يقدّم الاعتبار اللاهوتي أو اعتبار القدرة الإلهية المطلقة ويؤخّر الاعتبار الوجودي، أما عندما يستخدم

(28) من العبارات التي تصف القدرة الإلهية المتحكِّمة في دواخل الإنسان عبارة «واعلموا أن الله يَحُولُ بين المرء وقلبه» (8: 24، الأنفال). وهي عبارة أجمع الكثيرون على قراءتها قراءة جبرية وقالوا إنها تعني، كما قال سعيد بن جبير مثلا، أن الله يَحُول «بين الكافر أن يؤمن، وبين المؤمن أن يكفر.» إلا أن آخرين سلخوا العبارة عن معنى التسيير ليجعلوها مجرد عبارة وصفية تصف قرب الله وعلمه الذي لا تخفى عليه خافية، وهكذا جعلها قتادة مثلا بمعنى عبارة «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» (50: 16، ق). (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 6، ص 213 – 215). ورفض الزمخشري القراءة الجبرية وعارضها باقتباس قراءة تجعل العبارة وصفا للحالات النفسية والذهنية المألوفة للإنسان في حياته اليومية قائلا: «وقيل معناها أن الله قد يملك على العبد قلبه فيفسخ عزائمه، ويغير نياته ومقاصده، ويبدله بالخوف أمنا، وبالأمن خوفا، وبالذكر نسيانا، وبالنسيان ذكرا، وما أشبه ذلك مما هو جائز على الله ... » وعلى مستوى آخر اقتبس القراءة الوصفية التي عبّر عنها قتادة حيث يطّلع الله «على كل ما يخطره المرء بباله، لا يخفى عليه شيء من ضمائره، فكأنه بينه وبين قلبه ... » **الكشّاف**، ج 2، ص 570 – 571.

لغة التخيير فإنه يقدّم الاعتبار الوجودي، أي اعتبار تجربة الإنسان المعاشة وحرية فعله، ويؤخّر الاعتبار اللاهوتي.

وعندما يقدِّم القرآن الاعتبار الوجودي ويتحدّث عن الأخلاق فإن ذلك يكون في مستوى حرية الإنسان أو مستوى أخلاق «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» — هذا هو الإنسان المسئول الذي سيخضع للمحاسبة الإلهية.[29] أما عندما يُقدّم الاعتبار اللاهوتي فإن الواجب الأخلاقي ينزاح ويفقد إلزامه. دعنا نأخذ نموذجين على هذه الحالة الثانية.

6

يحكي لنا القرآن في الصافات قصة إبراهيم ومحاولته ذبح ابنه، ونقرأ: «فبشّرناه بغلام حليم ❋ فلما بلغ معه السَّعي قال يا بُنَيّ إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا تَرَى قال يا أَبَتِ افعل ما تُؤمَر ستجدني إن شاء الله من الصابرين ❋ فلما أسلما وتَلَّه للجبين ❋ وناديناه أن يا إبراهيم ❋ قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين ❋ إن هذا لهو البلاء المبين ❋ وفديناه بِذَبح عظيم» (37: 101 — 107).

وعندما ننظر للقصة في سِفْر التكوين فإننا نجد أن عناصرها هي:

– الله يأمر إبراهيم أن يأخذ ابنه الوحيد إسحاق ويقدّمه كقربان محروق على أحد الجبال؛

– إبراهيم يتّجه للمكان باكرا ومعه إسحاق واثنان من غلمانه وحطب المُحْرَقة. وعندما يصلون المكان يترك الغلامين ويصعَد ومعه سِكِّين ونار وإسحاق وهو يحمل الحطب؛

– يسأل إسحاق أباه عن الخروف الذي سيُقدّم قربانا ويردّ إبراهيم أن الله سيُعِدّ لنفسه قربانه؛

– عندما يصل إبراهيم للمكان يبني مذبحة، ويقوم بترتيب الحطب، ويربط إسحاق ويضعه فوق الحطب، ثم يمُدّ يده ويأخذ السِّكِّين ليذبح ابنه؛

– وعندها يناديه ملاك الربّ ويأمره ألا يمسّ الغلام ويقول له: «علمت أنك خائفٌ الله، فلم تُمْسِك وحيدك عني.» وينظر إبراهيم وراءه ويرى كبشا فيأخذه ويقدّمه قربانا محروقا

---

(29) هذا الإنسان الحرّ الذي تفرض عليه حريته مواجهة مسئوليته الأخلاقية هو الإنسان الذي تصفه آيات البلد التي تقول: «ألم نجعل له عينين ❋ ولسانا وشفتين ❋ وهديناه النجدين ❋ فلا اقتحم العقبة ❋ وما أدراك ما العقبة ❋ فَكُّ رقبة ❋ أو إطعام في يوم ذي مسغبة ❋ يتيما ذا مقربة ❋ أو مسكينا ذا متربة» (90: 8 — 16).

عِوضا عن ابنه. (22: 1 — 13).

وعند مقارنة القصتين فإننا نلاحظ في القصة القرآنية ما نراه عادة من تحوير للقصة التوراتية بما يلاءم رؤية القرآن وأغراضه. والقصة القرآنية في هذه الحالة تقدّم صورة بسيطة ونمطية لإبراهيم وابنه بالمقارنة مع القصة التوراتية،(30) فهو يصارح ابنه بغرضه ويخيّره في الأمر ويختار الابن في الحال أن يمتثل للأمر الإلهي.(31) والقصتان لا تختلفان في أنهما تقدّمان لنا إبراهيم بوصفه النموذج الأعلى الذي يجسّد تلك القيمة الدينية العليا في اليهودية والإسلام — قيمة الطاعة التامة للأمر الإلهي.(32) وتتميّز القصة القرآنية في عكس هذا الواقع بتكثيفه عبر امتثال الابن وانصياعه الفوري.

وأحد الفروق التي نلاحظها بين القصتين أن الأمر بالتضحية يأتي في قصة التكوين صريحا من الإله، إلا أنه يأتي في القرآن عبر رؤية منامية. ولقد انتبه المفسرون لمشكلة رؤية المنام وصدقها فنشأ موقفان: موقف من أكّدوا على وجه اليقين أن «رؤيا الأنبياء ... من باب الوحي»، وموقف من انتبهوا أن مجموع الظرف من الممكن أن يولّد شكّا لابد معالجته. وتمثّل حلّ المشكلة لدى أصحاب الموقف الثاني في أن جعلوا رؤية إبراهيم تمتدّ وتنقسم لثلاث رؤى: رؤية أولى لا يطمئن بعدها إن كان الأمر صادرا من الله أم من الشيطان، ورؤيتان تاليتان تَصْدُقان الرؤية الأولى مما يزيل شكّه ويملأه اطمئنانا لأمر ربّه.(33) وحول السبب وراء هذا

(30) أدّي انبهام هُوِيّة الابن إلى خلاف بين المفسرين بين من ذهبوا إلى أنه إسحاق ومن قالوا إنه إسماعيل. (انظر الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 510 — 515، والرازي، **التفسير الكبير**، ج 26، ص 153 — 154). وفي يأسه وحيرته من الحجج والحجج المعاكسة لزم الزجّاج موقف الحياد وقال: «الله أعلم أيهما الذبيح.» المصدر السابق، ج 26، ص 155.

(31) انتبه الطبري لمسألة تخيير الابن ورفضها قائلا إن إبراهيم لم يكن يشاور ابنه ولكنه أراد اختبار عزمه «وهو في الأحوال كلها ماض لأمر الله.» **تفسير الطبري**، ج 10، ص 508.

(32) في مناقشته لغرض القصة يستبعد العالم التوراتي سبايزر الطاعة كمبدأ عام ويقترح غرضا خاصا لامتحان إبراهيم يرتبط بهدف رحلته التي بدأت من بلاد ما بين النهرين، وهو غرض يدلّ عليه حضور إسحاق في القصة الذي يشير للمستقبل. وهكذا يؤكّد أن الرحلة التي بدأها إبراهيم رحلة طويلة ستستغرق حقبا من الأجيال وتتطلب تماسكا في الإيمان واستعدادا للموت بسبيل هذا الإيمان. ويخلص قائلا: «إن غرض الامتحان إذن هو سبر صلابة إيمان الأب الكبير بالهدف الإلهي النهائي.» Speiser, *Genesis*, p. 165 – 166.

(33) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 26، ص 153.

الأمر الإلهي يقول لنا الكاتب التوراتي: «وحدث بعد هذه الأمور أن الله امتحن إبراهيم»، وهي فكرة يعبّر عنها القرآن بقوله: «إن هذا لهو البلاء المبين».

والمشكلة الكبيرة التي تثيرها قصة إبراهيم وذبح ابنه هي المشكلة الأخلاقية: هل من الممكن الدفاع عن الأمر الإلهي لإبراهيم بذبح ابنه وتبريره على أساس أخلاقي؟[34] وهل قبول إبراهيم للأمر الإلهي وإقدامه على تنفيذه فعل أخلاقي؟ إن الأمر بالذبح في القصة التوراتية يقع في سياق ديني يدين التضحية بالأطفال كممارسة وثنية كنعانية يحرّمها يهوه على شعبه ويعاقب عليها.[35] وهكذا فإن إله التوراة يأمر بفعل ينهى عنه. ومثلما يقع

---

(34) في تحليله للأمر الإلهي هنا توصّل إيمانويل كانط بعد «تجريده لمحتوى الكلمة الملفوظة من الكلمة كشكل للمخاطبة إلى أن الله ما كان من الممكن أن يقول مثل هذا الكلام.»

Westermann, *Genesis*, p. 160.

كيف نستطيع أن نتصوّر الصدمة الأخلاقية إذا نقلنا القصة للواقع المعاصر؟ هذا هو ما حاول الباحث التوراتي بريشتو وصفه عندما كتب: «دعنا نتخيّل مشهدا لشخص يرى جاره ومعه ابنه وهما يُعدّان سيارتهما ليذهبا لما يبدو بوضوح أنه رحلة صيد في الخلاء أو صيد سمك. دعنا نتخيّل أن ذلك الشخص أُسِرّ إليه أن الابن في الواقع في طريقه إلى مَسْلخ ليُذبح بأمر من الله. هل هناك من شكّ في أن ذلك الشخص المراقب سيتوانى في أداء واجبه بإبلاغ الشرطة سواء كان ذلك الشخص بسيطا أو حكيما، ملحدا أو مؤمنا، أو حتى لو كان قسيسا أو ربّانيا؟»

Brichto, *The Names of God*, p. 289.

(35) لا نستطيع استبعاد تأثّر أسلاف بني إسرائيل في فترة مبكّرة بالكنعانيين الذين تُنسب لهم ممارسة التضحية بالأبناء أو الأطفال. وحسب بعض الدارسين التوراتيين فإن الأسلاف الإسرائيليين عبدوا الإله إيل، كبير الآلهة في الشرق الأدني. وفي رأي هؤلاء الدارسين فإنه «ونسبة لأن سفر التكوين قد خضع لتحوير كبير على ضوء نظرة متأخرة (أي النظرة الموسوية اليهودية) فسيكون على ما يبدو من الصعب علينا أن نعرف بالضبط درجة التشابه بين ديانة الأسلاف والممارسات الإسرائيلية التي أتت لاحقا.» Arnold, *Genesis*, p. 143.

إلا أنه وفي حالة التضحية بالأطفال فإن الذاكرة ما كانت قد انمحت ونجد في المادة التوراتية ما يثبت الممارسة التاريخية. وهكذا وعلى مستوى التحريم القانوني والعقوبة نقرأ في اللاويين: «وكلّم الربّ موسى قائلا: «وتقول لبني إسرائيل: كل إنسان من بني إسرائيل ومن الغرباء انازلين في إسرائيل أعطى من زرعه لمُولَك فإنه يُقتل. يرجمه شعب الأرض بالحجارة.» (20: 1 – 2). [تعبير «أعطى من زرعه» يعني أعطى طفلا من سلالته كذبيحة بشرية. ومُولَك

الإله في هذا التناقض الأخلاقي فإن إبراهيم يقع أيضا في تناقض أخلاقي واضح عندما نقارن موقفه هنا بموقفه عندما يحتجّ على قرار الإله بإهلاك سَدُوم وعَمُورة ومواجهته له قائلا: «أفتهلك البارّ مع الأثيم؟ عسى أن يكون خمسون بَارّا في المدينة. أفتهلك المكان ولا تصفح عنه من أجل الخمسين بَارّا الذين فيه ... أَدَيَّانُ كلِّ الأرض لا يصنع عدلا؟» (التكوين 18: 23 — 25).

وعندما نقارن هذا الوضع الأخلاقي بالوضع في القصة القرآنية فإننا نجد من ناحية أن إله القرآن يقع في نفس التناقض الأخلاقي لأنه يدين ويحرّم قتل الأطفال.(36) ومن ناحية أخرى نجد أن إبراهيمَ القرآن لا يختلف عن إبراهيمَ التوراة في أنه يحتجّ بشأن قوم لوط («فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط» (11: 74 — 76، هود))، إلا أنه لا يحتجّ بشأن ابنه وإنما يصدع في الحال للأمر بذبحه.

إله كنعاني]. أما في سِفْر إرْميا فإن الربّ يلعن بني يهوذا ساخطا لأنهم: «قد عَمِلوا الشَّرّ في عَيْنَي وبنوا مرتفعات تُوفَة التي في وادي ابن هِنُّوم ليحرقوا بنيهم وبناتهم بالنار، الذي لم آمر به ولا صَعِد على قلبي.» (7: 30 — 31). ورغم أن قصة إبراهيم وإسحاق عنت أن يهوه قد حرّم التضحية بالقربان البشري تحريما نهائيا وأن القربان أصبح مقتصرا على الحيوانات، إلا أن التوراة تحكي لنا عن حالة كان لابد من التضحية فيها بقربان بشري استنادا على مبرّر ديني. يحكي لنا كاتب سِفْر القضاة عن حرب إسرائيل ضد بني عَمُّون وكيف أن يَفْتاح قائد بني إسرائيل نَذَر للربّ أنه لو نصره على أعدائه فإنه سيقدّم له أول من يخرج من باب بيته للقائه قربانا محروقا. وعند عودة يَفْتاح منتصرا فإن أول من يخرج للقائه هو ابنته الوحيدة. ويفي يَفْتاح بنذره ويضحّي بابنته. (11: 29 — 40).

(36) هذا التناقض يعمّقه الخيال الإسلامي بالقصة التي ينسجها عن كيد الشيطان ومحاولته إحباط الأمر الإلهي. يذهب الشيطان وقد تمثّل في هيئة رجل معروف لآل إبراهيم إلى سارة ويخبرها عما يزمع إبراهيم فعله. وعندما تستنكر ذلك وتستبعد أن يذبح ابنه يقول لها إنه يزعم أن ربه أمره بذلك وعندها توافق سارة على طاعة إبراهيم لربه. ويلحق الشيطان بإسحاق ويتلقّى نفس الإجابة. ويلحق بعد ذلك بإبراهيم ليتكرر نفس الحوار. وعندما يواجه الشيطانُ إبراهيمَ ويقول له: «زعمت أن ربّك أمرك بذلك»، يردّ إبراهيم: «الله فوالله لئن كان أمرني بذلك ربّي لأفعلنّ». (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 511). وهكذا نرى في القصة تلك المفارقة بين موقف الشيطان الذي يريد أن يقف حائلا بين إبراهيم وذبحه لابنه وموقف سارة وإسحاق وإبراهيم الذي يتّحد مع الأمر الإلهي بالذبح.

أدرك المفسرون المشكلة الأخلاقية التي تنطوي عليها القصة. ولعلّ أصرح إدراك هو ما عبّر عنه ابن زيد في تفسيره لآية «إن هذا لهو البلاء المبين» حيث قال: «ابتليتَ ببلاء عظيم، أُمرتَ أن تذبح ابنك ... وهذا من البلاء المكروه وهو الشرّ وليس من بلاء الاختبار.»(37) وهكذا فإن ابن زيد يرفض وصف الكاتب التوراتي للأمر الإلهي بأنه امتحان لإبراهيم. ولقد حاول البعض الالتفاف حول المشكلة باصطناع ضرب من التجميد الأخلاقي فلجأوا لحجة النسخ وقالوا إن الله «نسخ هذا التكليف قبل حضور وقته» إذ يجوز في عرفهم «نسخ الأمر قبل مجيء مدة الامتثال». وهذه التجميد الأخلاقي تواجهه مشكلتان. فهو من ناحية لا يستطيع إقحام النسخ لأن النسخ يقتضي أن يقوم الحكم المنسوخ مدة من الزمان مهما قَصُرَت ليعقبه الحكم الناسخ، وإلا فلا نسخ. وتواجهه من ناحية أخرى معضلة أن الأمر المنسوخ بوصفه المشكلة الأخلاقية يظل قائما ولا يستطيع هذا التجميد إلغاءه حتى بافتراض أنه قد نُسخ قبل دخول مدة امتثاله. ووجد بعض المتكلّمين في القصة ما يثبت أطروحة أن الله من الممكن أن يأمر بما لا يريد وقوعه، ورأوا في النهي دليلا على أن «الأمر قد يُوجد بدون الإرادة.»(38)

أما أكثر محاولة جذرية لتجاوز المشكلة فهي موقف البعض الذي نفوا الأمر بالذبح أصلا وادّعوا أن الأمر الإلهي كان موضوعه ما وصفوه بـ «مقدّمات الذبح». وكان القاضي عبد الجبّار المعتزلي من الذين قالوا بهذا الرأي. كانت المشكلة الأخلاقية ماثلة أمامه إذ كيف يأمر الله بفعل مُسْتَقْبَح وهو الذي ينهى عن المُنْكَر؟ وللدفاع عن رأيه كان لابد له من من أن يتأوّل النص وخاصة وأن الإشارة للأمر الإلهي واضحة في عبارة «يا أبت افعل ما تؤمر». ولقد واجه هذه النقطة بقوله إن العبارة لا تعكس إرادة الله، بدليل أن ذلك «لم يقع منه». ولكن

---

(37) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 510. انتباه ابن زيد هذا غائب عند الفقهاء وهم يطرحون افتراضا نظريا في معرِض نقاشهم لمسائل النُّذُور: ما الذي يحدث إن حلف الرجل وقال إنه سينحر ولده أو أباه أو أمه إن فعل كذا و كذا ثم حَنِث؟ وقد أفتى ابن عباس بشأن المسألة بأن يهدي دِيَتَّه مائة من الإبل، ثم ندم وقال ليته أفتى بأن يهدي كبشا. (مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج 1، ص 577). وما نلاحظه في نقاش هذه المسألة أن الفقهاء لم يهتموا إلا بالجانب الإجرائي المتعلِّق بالحِنْث وكيفية التكفير عنه ولم تستوقفهم المشروعية الأخلاقية للنَّذْر نفسه. وفتوى ابن عباس بدِيّة المائة من الإبل هي صدى يعود في واقع الأمر لموقف أخلاقي صارم وقفته قريش التي عارضت، حسبما تحكي الأخبار، عبد المطّلب بن هشام عندما أراد ذبح ابنه عبد الله وفاء لنذر نذره. رأت قريش قبح ما كان عبد المطّلب ينوي فعله ومنعته.

(38) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 26، ص 156.

ما هي طبيعة الأمر الذي تشير له العبارة القرآنية؟ يذهب عبد الجبّار أن الأمر هنا «أمره بمقدمات الذبح دون نفس الذبح»، وأن هذه المقدمات من الممكن أن تُوصف مجازيا بكلمة ذبح «كما يُسمى المرض المخوِّف موتا، من حيث كان سببا له فيُقال: حضره الموت.» وهكذا وعندما «غَلُب في ظنّ إبراهيم ... أنه سيُؤمر بالذبح عند أمر الله تعالى إياه بمقدماته، وكان ذلك عنده كالسبب، جاز أن يقال إنه أُمر بالذبح على سبيل المجاز.» ولكن ماذا عن الفداء؟ يردّ عبد الجبّار على هذا الاعتراض بقوله: «إنه لما قَوِي في ظنّ إبراهيم ... أنه يؤمر بالذبح، ولحقه ما يلحق الآباء، فدا الله تعالى ما ظنّه بالذبح، وجعله كالبدل مما ظنّ أنه يُؤمر به ... » وخلاصة القول عنده أن الله «لو أمره بذلك، لما صحّ أن يزيل الأمر، لا بمنع، ولا بنهي، ولا بفداء، ولا غيره ... »[39] وما نستطيع قوله في الحكم على مقالة عبد الجبار أنه واجه القصة بفضيلة الاعتزال الذي يميّز بين الحسن والقبيح ولَمَس في الحال قُبْح الأمر الإلهي إلا أنه قدّم تأويلا في غاية التعسّف وهو يحاول نفي ذلك.

لقد قلنا أعلاه إن القرآن عندما يقدّم الاعتبار اللاهوتي فإن الأخلاق من الممكن أن تفقد إلزامها. وقلنا أيضا إن القصتين تقدّمان إبراهيم بوصفه المثال الأعلى لقيمة الطاعة. والنقطتان متداخلتان لأن إبراهيم لا يحقّق مقامه إلا بالاتّحاد بالأمر الإلهي وتعطيل الالتزام الأخلاقي. ولذا فليس من المستغرب أننا لا نجد دليلا في القصتين على معاناة إبراهيم ممّا يمكن أن نصفه بانقسام أخلاقي (الأمر الذي ينطبق على إسحاق أيضا في القصة القرآنية). وهذه في تقديرنا هي الحالة التي يريد النصّان أن ينقلاها للمُسْتَقْبِل. وهي حالة تنتهي بثواب الرضوان الإلهي وإلغاء أمر ذبح الابن واستبداله بذبيحة أخرى لا تدخل مجال الاعتبار الأخلاقي للنصّين. وهكذا يبارك الإلهُ إبراهيمَ في النصّ التوراتي ويَعِده بتكثير ذريته وهزيمة أعدائه ومباركة جميع أمم الأرض عبر نسله، وهي مباركة تنصبّ في النصّ القرآني على إبراهيم وإسحاق.[40]

7

أما نموذجنا الثاني فهو قصة موسى والعبد الصالح في سورة الكهف. ولقد سبق أن لخّصنا هذه القصة وقلنا إن موسى يلتقي فيها «بشخص من أكثر شخصيات القرآن غموضا يصفه القرآن بأنه عبدٌ « ... من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدُنّا علما»

(39) عبد الجبّار، **المغني**، ج 6، ص 320 — 321.

(40) تقول الآية 37: 113 من الصافات: «وباركنا عليه وعلى إسحق ومن ذريتهما محسنٌ وظالمٌ لنفسه مبينٌ». والآية كما نرى لا تضع كل بني إسرائيل في كفة واحدة وتعكس توتّر فترة ما بعد فشل طموح التحالف التوحيدي.

(18: 65). ويقرّر موسى اصطحاب العبد الصالح بقصد الاسترشاد بعلمه، إلا أن العبد الصالح يحذّره ويقول له إنه لن يستطيع معه صبرا. ويرى موسى العبدَ الصالحَ وهو يأتي بأفعال مُنْكَرة وشنيعة ويفقد صبره كل مرة. وفي نهاية المطاف يضيق العبدُ الصالح بموسى ويقرّر أن يفترقا، إلا أنه يشرح له قبل افتراقهما مغزى أفعاله والحكمة وراءها.»[41] وما يهمنا من أفعال العبد الصالح هنا هو فعله الثاني الذي يصفه القرآن قائلا: «فانطلقا حتى إذا لَقِيا غُلاما فقتله قال أقتلت نفسا زكية بغير نفس لقد جئت شيئا نُّكْرا * قال ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبرا * قال إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغتَ من لَّدُنّي عُذْرا» (18: 74 – 76).

ولقد أطلقت مادة الحديث على هذا العبد الصالح اسم الخَضِر، ونجد فيها تفاصيل كثيرة عن القصة ومن ضمنها وصف كيفية قتله للغلام إذ نقرأ في حديث أخرجه البخاري أنهم «مرّوا بغلام يلعب مع الصبيان فأخذ الخضر برأسه فقلعه بيده ... »[42] ويحتجّ موسى مستنكرا فعل الرجل الصالح. واحتجاجُ موسى على قتل الغلام البرىء من غير قِصاص وإدانته للفعل باعتباره «نُكْرا» احتجاجٌ نابع من انحياز للشريعة من ناحية وحسّ أخلاقي منحاز لقيم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من ناحية أخرى.

وعندما تجيء ساعة المكاشفة والفِراق يعرف موسى «حقيقة» ما ظلّ به جاهلا. و يشرح العبد الصالح لحظتها لموسى مغزى ما فعله ويقول: «وأما الغلام فكان أبواه مُؤمِنَين فخشينا أن يُرْهِقَهُما طُغْيانا وكُفْرا * فأردنا أن يُبْدِلَهما رَبُّهما خيرا منه زَكاة وأَقْرَبَ رُحْما» (18: 80 – 81). إن قتل الغلام الذي يستنكره «الأخلاقي» هو في حقيقته «ترتيب إلهي» لأن الله يخشي أن يُرهق الغلامُ أبويه «طُغْيانا وكُفْرا» عندما يَشِبّ، ويقوم العبد الصالح بقتله لإزالة هذا الاختلال.[43] والغلام بهذه الصفة ربما يذكّرنا بحالة ابن نوح أو حالة الابن

---

(41) **نبوة محمد**، ص 257.

(42) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 616. أضاف الخيال الإسلامي كيفيات أخرى لقتل الغلام، وهكذا يكتب الثعلبي: «واختلفوا في كيفية قتله. قال سعيد بن جبير أخذه فأضجعه ثم ذبحه بالسكين، وقال الكلبي: صرعه ثم نزع رأسه، وقال قوم رفسه برجله فقتله، وقال آخرون ضرب رأسه بالجدار حتى قتله، وفي رواية أخرى أدخل أصبعه في سُرّة الصبي فاقتلعها فمات ... » **قصص الأنبياء**، ص 200.

(43) في تصوّر هذا الطغيان والكفر يصل بعض المفسرين إلى حد افتراض أن الله يخشى على إيمان الأبوين نفسيهما ويذهبون «أن يكون المراد أن ذلك الغلام يحمل أبويه على الطغيان والكفر ... لأن أبويه لأجل حبّ ذلك الولد يحتاجان إلى الذَّبّ عنه، وربما احتاجا إلى موافقته في

الذي مرّ بنا ذكره أعلاه في آية الأحقاف 46: 17 الذي يقول لوالديه المستغيثين بالله أن وعدَ الله أساطيرُ الأولين. إلا أن ثمة فارقا ملحوظا وهو أنه ليس في الآية ما يثبت أن الغلام كافر بِفِعْلٍ في اللحظة التي يلقاه فيها الرجل الصالح ويقتله،[44] وإن كانت الحتمية الضمنية التي تبرّر الفعل أنه لو عاش فسيُصار به إلى الكفر.

ولقد كان من الطبيعي أن تثور مسألة أخلاقية قتل الغلام (من غير أن تثور مسألة غياب الهداية الإلهية إذ أن الله مثلما هدى الوالدين كان يمكنه أن يهدي الغلام). وكان نجدة الحَرُورِي ممن سألوا ابن عباس: «كيف جاز قتله، وقد نهى رسول الله ... عن قتل الوِلْدان؟» وردّ عليه ابن عباس قائلا: «إن علمت من حال الوِلْدان ما علمه عالِمُ موسى فلك أن تقتل.»[45] ومنطق إجابة ابن عباس يحيل للرجل الصالح وسلطته التي من المفترض ألا يتطرّق إليها الشكّ، إلا أن تلك السلطة احتاجت في واقع الأمر لدعم خارجي يبرّر فعل الرجل الصالح، وهو دعم أتى على مستوى مادة الحديث وعلى مستوى الخيال الإسلامي. فعلى مستوى مادة الحديث نقرأ مثلا حديثا يرويه أُبَيّ بن كعب يقول فيه: «قال رسول الله ... إن الغلام الذي قتله الخضر طُبِع كافرا ... »،[46] وعلى مستوى الخيال الإسلامي نقرأ خبرا منسوبا لقتادة عن كيف أن الخضر عندما غضب من موسى وحتى يلجمه الحجّة «اقتلع كتف الصبي الأيسر وقَشَر اللحم عنه فإذا في عظم كتفه مكتوب كافر لا يؤمن بالله أبدا.»[47] وهكذا فإن الخيال الإسلامي يحيل إشارة الحديث لـ «الطبع» لسمة حِسِّيّة ونقش على عظم الغلام.

وعند المقارنة مع قصة إبراهيم وإسحاق التوراتية حيث يأتي الصوت الإلهي صريحا بأمره، والقصة القرآنية حيث يأتي باطنا عبر رؤية منامية، فإن قصة العبد الصالح والغلام أقرب للنمط الثاني حيث الأمر مستتر ويتّخذ صفة الوحي للعبد الصالح.[48] والقصتان

تلك الأفعال المنكرة». الرازي، **التفسير الكبير**، ج 21، ص 162.

(44) انتبه الرازي لهذه النقطة إذ يقول في معرِض حديثه عن لقاء الرجل الصالح وموسى بالغلام: «وليس في القرآن كيف لقياه ... ؟ وهل كان مسلما أو كان كافرا؟ ... » **التفسير الكبير**، ج 21، ص 156.

(45) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 3، ص 601.

(46) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 4، ص 2050.

(47) الثعلبي، **قصص الأنبياء**، ص 200.

(48) إن ظاهر الآية هنا يوحي بأن العبد الصالح عندما يقول «فخشينا» فإنه يتحدّث بصوت الإله. هذا الاحتمال يزول في قراءة عبد الله بن مسعود حيث تصبح الصياغة: «فخاف ربُّك أن يُرْهِقَهُما طُغْيانا وكُفْرا». الطبري، **تفسير الطبري**، ج 8، ص 266.

يجمعهما خيطُ العنف الإلهي مع خضوعه لوظيفتين مختلفتين. فالعنف في قصة إسحاق يتّخذ مظهر الإمكانية المؤجّلة ولا يلبث أن يُلْغَى بعد تحقيق وظيفته المتمثلة في إخضاع إبراهيم (وإسحاق) لامتحان الطاعة. أما في قصة العبد الصالح فإن العنف فوري يقع في الوهلة التي يظهر فيها الغلام في المسرح وتتمثّل وظيفته في انتقام إلهي ظلّ مرجأ لتلك اللحظة. وهكذا وإن كانت الإرادة الإلهية في قصة التضحية تنتظر لحظة إنقاذ إسحاق ووَهْبه حياة جديدة، فإنها في قصة العبد الصالح تنتظر لحظة سلب الغلام حياته.

لقد رأينا كيف أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المُنْكَر جعل القرآن نصّا قابلا للانفتاح الأخلاقي. إلا أن ما تبرزه قصتا محاولة التضحية بإسحاق وقتل الغلام أن هناك قوة أخرى مقابلة هي قوة الإلهي أو الأمر الإلهي وأن هذه القوة هي صاحبة الهيمنة وانها تمثّل المرجعية الأخيرة للموقف الأخلاقي. وعند إنعام النظر فإننا نجد أن هاتين القصتين متكاملتان إذ أن القيمة التي تجسّدها القصة الأولى هي قيمة الطاعة، وهي قيمة يفتح عدم الالتزام بها، أو المعصية، باب الانتقام الإلهي الذي تجسّده القصة الثانية. ونلاحظ أن هذه الحركة: الأمر بالطاعة، ثم ارتكاب المعصية، ثم وقوع الانتقام الإلهي — هي حركة القصة الخلاصية على مستوى إهلاك القرون.

8

دعنا نرجع لقصة صالح وثمود لننظر للمشكلة الأخلاقية الخاصة التي أثارتها والتي ألمحنا لها في الفصل السادس. رغم أن قصة صالح وثمود لا تختلف عن باقي القصص الخلاصية في أن عدم طاعة الأمر الإلهي هو ما يفجّر غضب الإله وإهلاكه إلا أنها تتميّز في أن التركيز فيها يتحوّل من رسالة النبي ودعوته أو المواجهة بين التوحيد والشرك لينصبّ على الناقة ومصيرها. فكما مرّ بنا فإن الفعل الحاسم في قصة ثمود هو عقر الناقة أو قتلها. وعقر الناقة مذكور بشكل مباشر في خمس آيات في سور الأعراف 7: 77 («فعقروا الناقة»)، وهود 11: 65 («فعقروها»)، والشعراء 26: 157 («فعقروها»)، والقمر 54: 29 («فنادوا صاحبهم فتعاطى فعقر»)، والشمس 91: 14 («فعقروها»). ونلاحظ في أربع من هذه الآيات أن عقر الناقة يُشار إليه بصيغة الجمع مما يوحي أن مسئولية الفعل جماعية تشمل كل ثمود. إلا أن آية القمر تجعل الفعلَ فعلَ شخصٍ محدّد، وهو شخص تشير له أيضا آية الشمس التي تقول: «إذ انبعث أشقاها» (91: 12). ولقد أطلقت المادة التفسيرية على هذا الشخص اسم قُدَار بن سالِف أو أُحَيْمِر ثمود وقال ابن عباس عنه إنه «ولد زَنْيَة» وإنه «من التسعة الذين كانوا يفسدون في الأرض» الذين تشير لهم آية النمل 27: 48.

وكان من الطبيعي أن ينتبه المفسرون على ضوء الإشارة القرآنية الصريحة لـ «صاحب» ثمود و«أشقاها» الذي باشر عقر الناقة إلى أن استخدام ضمير الجمع في «فعقروا» أو «فعقروها» ما هو إلا استخدام مجازي. ولكن إن كان الأمر كذلك فكيف يهلك الله كافة ثمود بما في ذلك الأطفال بفعل فرد واحد منها؟ كان هذا هو المأزق الأخلاقي الذي انتبه له المفسرون وحاولوا إيجاد حلّ له. وكان الحلّ هو نسج خبر يحكي عنه قتادة قائلا إن «أحيمر ثمود أبى أن يعقرها، حتى بايعه صغيرهم وكبيرهم، وذكرهم وأنثاهم ... »[49] وهكذا وبموجب الدخول في هذا الميثاق تتحمّل سائر ثمود مسئولية المشاركة في قتل الناقة — بما في ذلك الأطفال. ونلاحظ أن فكرة الميثاق هذه في حالة قصة ثمود وإن أقنعت ناسجيها إلا أنها لا تحلّ المشكلة الأخلاقية في حالة باقي قصص الإهلاك وخاصة عندما تثور مشكلة الأطفال، وهي مشكلة لابد من إثارتها باستمرار في مواجهة قصص العنف الإلهي الجماعي.

أشرنا في الفصل الثالث للعلاقة الوثيقة بين قصص الإهلاك ودعوة محمد في واقعه المكي إذ أنه رأى فيها وسيلة فعّالة لهداية المكيين عبر تهديدهم. ورغم أن القرآن امتلأ بصور التخويف والوعيد الأخروي التي لم تواجهها وثنية المشركين بصور مشابهة إلا أنه قدّم نفسه بوصفه حامل الرؤية الأخلاقية الأسمى. وتاريخيا لم يفلح التهديد القرآني في مكة ووصل محمد لطريق مسدود عكست طرفا منه آية القَصص التي تقول: «إنك لا تهدي من أحببتَ ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعلم بالْمُهْتَدِين» (28: 56). وكان سلوان محمد وثلة المؤمنين برسالته انتظار العالم الآخر («وانتظروا إنا منتظرون» (11: 122، هود)) وما يَعِد به من نعيم مقيم للمؤمنين وعذاب خالد للكافرين. إلا أن كل ذلك تغيّر وواجه المكيون وسائر المشركين واقعا انقلابيا جديدا بعد الهجرة عندما هبط طرفٌ من العذاب على الكفّار في حياتهم الأرضية («قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم» (9: 14، التوبة))، وأن يُفرض الدينُ الجديد عليهم («وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله» (2: 193، البقرة)). وتُوِّج كل ذلك بآية العنف الأكبر أو ما عُرف بآية السيف التى مرّت بنا في الفصل السابع.[50]

إن العنف الذي انطلق بعد الهجرة وعبّرت عنه الآيات المدنية للقتال والجهاد والنفير كان عنفا كمنت بذرته في القرآن المكي وهو عنصر أصيل من عناصر الرؤية القرآنية تعبّر عنه مثلا آية الحديد التي تقول: «لقد أرسلنا رسلنا بالبيِّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله

---

(49) المصدر السابق، ج 12، ص 606.

(50) انظر ص 334 أعلاه.

من ينصره ورُسُلَه بالغيب إن الله قوي عزيز» (57: 25).[51] إن التطبيع القرآني لفكرة استباحة حياة الكافر التي تجسّدها قصص الإهلاك أو قصة مثل قصة قتل العبد الصالح للغلام كان بمثابة المدخل والتمهيد الأولي لآيات القتال. كانت هذه البذرة هي ما حسم المسألة الأخلاقية منذ مرحلة مبكّرة لصالح الإلهي. وهكذا وعندما انطلق عنف دولة المدينة لم يكن من المستغرب أن يقدّم الخيال القرآني صورة لإله يهبط من السماء ليصبح مشاركا في القتال ويسمع المؤمنون صوته وهو يخبرهم: «فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم» (8: 17، الأنفال)، ويسمعون صوته وهو يحرّض الملائكة قائلا: «إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبِّتوا الذين آمنوا سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان» (8: 12، الأنفال).

9

وقف محمد في قلب المجتمع الإسلامي الجديد الذي نشأ بعد الهجرة ولخّص القرآن دوره السياسي والأخلاقي في آية آل عِمْران التي تقول: «فبما رحمة من الله لِنْتَ لهم ولو كنت فَظّا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين» (3: 159). وكان من الطبيعي أن تنشأ صراعات وتوتّرات في المجتمع الجديد وأن يواجهها القرآن بإجراءاته العملية والأخلاقية استنادا على أُخُوَّة المؤمنين. وبما أن أخطر ما كان من الممكن أن يحدث هو أن يقتتل المؤمنون فإن القرآن يعالج الوضع بمحاولة الصلح، وهو إجراء لو فشل يستوجب مقاتلة الفئة التي تبغي (49: 9، الحجرات). وبسبيل حفظ تماسك نسيج مجتمع المؤمنين فإن القرآن يحثّهم على اتّباع

(51) انتبه الرازي لمسألة العلاقة والمناسبة بين الكتاب والميزان والحديد ورأى المنطق القرآني لذكر الحديد وكتب قائلا: «[إن] مدار التكليف على أمرين: أحدهما: فعل ما ينبغي فعله والثاني: ترك ما ينبغي تركه ... فإما أن يكون متعلقا بالنفس، وهو المعارف، أو بالبدن وهو أعمال الجوارح، فالكتاب هو الذي يتوسل به إلى فعل ما ينبغي من الأفعال النفسانية، لأن يتميز الحق من الباطل، والحجة من الشبهة. والميزان هو الذي يتوسل به إلى فعل ما ينبغي من الأفعال البدنية، فإن معظم التكاليف الشاقة في الأعمال هو ما يرجع إلى معاملة الخلق، والميزان هو الذي يتميز به العدل عن الظلم والزائد عن الناقص. وأما الحديد ففيه بأس شديد، وهو زاجر للخلق عما لا ينبغي، والحاصل أن الكتاب إشارة إلى القوة النظرية، والميزان إلى القوة العملية، والحديد إلى دفع مالا ينبغي ... » (**التفسير الكبير**، ج 29، ص 241 – 242). إن النبوة تقدّم الكتاب والميزان ولكنها تقدّم الحديد أيضا الذي هو سيفها لفرض رسالتها.

نهج سلوكي معين في علاقاتهم، وهكذا يقول: «يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يَكُنَّ خيرا منهن ولا تَلْمِزُوا أنفسكم ولا تَنَابَزُوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون * يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يَغْتَبْ بعضكم بعضا أيُحِبُّ أحدُكم أن يأكل لحمَ أخيه ميتا فَكَرِهْتُمُوه واتقوا الله إن الله تواب رحيم» (49: 11 – 12، الحجرات). وبعد هاتين الآيتين تقفز الرؤية القرآنية للقمة الإنسانية التي تعلن: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتَعَارفُوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير» (49: 13)، وهي آية ربما جاءت في سياق مختلف.

ومقابل التأكيد على التضامن الأخلاقي الداخلي لمجتمع المؤمنين أكّد القرآن على موقف أخلاقي خارجي مختلف في العلاقة بالكفّار، وهكذا نقرأ مثلا: «محمدٌ رسول الله والذين معه أَشِدّاءُ على الكفّار رُحَماءُ بينهم» (48: 29، الفتح)، ونقرأ: «فإما تَثْقَفَنَّهُم في الحرب فشرِّد بهم مَنْ خلفهم لعلهم يذّكرون» (8: 57، الأنفال)، ونقرأ: «يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يَلُونَكُم من الكفّار وليجدوا فيكم غِلْظَةً واعلموا أن الله مع المتقين» (9: 123، التوبة). ولقد أثارت «غِلْظَة» المسلمين هذه، ضمن ما أثارت، مسألة الأطفال: هل يجوز أن يقتل المسلمون أطفال المشركين في غزواتهم؟

لا يتحدّث القرآن عن أطفال المشركين ولكنه يشير لأطفال الكفّار في سياق آخر هو دعوة نوح التي يقول فيها: «وقال نوح رب لا تَذَر على الأرض من الكافرين دَيَّارا * إنك إن تَذَرْهُم يُضِلُّوا عبادك ولا يَلِدُوا إلا فاجرا كفّارا» (71: 26 – 27). ولقد أضحت عبارة «ولا يَلِدُوا إلا فاجرا كفّارا»[52] دليلا لدى البعض على إلحاق أطفال المشركين بآبائهم، إلا أن هذا الرأي لم يكن محل اتفاق.[53] ونجد في مادة الحديث ما يعكس موقف إلحاق أطفال المشركين بآبائهم. وهكذا نقرأ في حديث يرويه الصَّعْب بن جَثَّامة «أن النبي ... قيل له: لو أن خيلا أغارت من الليل فأصابت من أبناء المشركين؟ قال:

(52) في تفسير عبارة «ولا يَلِدُوا إلا فاجرا كفّارا» يقول الرازي: «فيه وجهان: أحدهما أنهم يكونون في علمك كذلك، والثاني أنهم سيصيرون كذلك.» **التفسير الكبير**، ج 30، ص 16.

(53) كان الأزارقة (أصحاب نافع بن الأزرق)، وهم فرقة من فرق الخوارج، من أول من حكموا أن «أطفال المشركين في النار مع آبائهم»، وتبعتهم في هذا فرق خارجية أخرى. أما الصُّفْرِيَّة (أصحاب زياد بن الأصفر) من الخوارج فقد خالفوا الأزارقة «ولم يحكموا بقتل أطفال المشركين وتكفيرهم وتخليدهم في النار.» الشهرستاني، **المِلل والنِّحَل**، ج 1، ص 122 و 137 على التوالي.

«هم من آبائهم.»[54] إلا أننا نجد أيضا حديثا ينهى عن قتل النساء والأطفال يرويه ابن عمر ويقول: «وُجدت امرأة مقتولة في بعض تلك المغازي، فنهى رسول الله ... عن قتل النساء والصبيان.»[55] ووجود حديثين يعبّران عن هذين الموقفين المتضاربين يجعلنا نرجّح أن موقف محمد الأصلي هو تحريم قتل النساء والصبيان، إلا أنه تعامل مع حالة البيات أو الإغارة الليلية، والتي من الممكن أن ينتج عنها قتل الأطفال (والنساء)، تعاملا واقعيا فقبِلها وأزاح في نفس الوقت أي مسئولية أخلاقية بأن ألحق الأطفال بآبائهم.[56]

وفي العلاقة بالمشركين وقتالهم ثارت مشاكل عملية وأخلاقية عديدة سنعرض هنا لاثنين منهما وهما مشكلة قتل ذوي القربى ومشكلة الاستغفار لمن لم يؤمنوا بنبوة محمد.

إن من أبرز التحوّلات التي لازمت صعود الإسلام أن طبيعة الحرب بين العرب تغيّرت. كانت حروب العرب قبل الإسلام ذات طبيعة قبلية، وكان السائد فيها أن يقاتل المحارب في صفّ قبيلته ولا يخرج على إجماعها.[57] إلا أن صعود الإسلام عنى بروز قوة قائمة على ولاء جديد أكبر من القبيلة، وأدّى لبروز واقع جديد أصبح من الممكن فيه أن يجد أبناء القبيلة الواحدة أنفسهم يقفون في معسكرين متواجهين يقاتل ويقتل بعضهم البعض. وكانت قريش هي النموذج الأكبر لهذا الانقسام والعداء، وهو انقسام وعداء تعمّد بالدم في معركة بدر التي بدأت بمبارزة قتل فيها أبناء العمومة بني عمومتهم.[58] وحول السبب الظرفي لآية المُجادِلة التي تقول: «لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يُوادُّون من حَادَّ اللهَ

---

(54) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 3، ص 1364.

(55) المصدر السابق، ج 3، ص 1364.

(56) نقرأ في سفر صموئيل الأول عن الأمر الإلهي بإبادة شعب العماليق عندما يذهب صموئيل النبي لشاول ويقول له: «إيَّاي أرسل الربُّ لمسحك ملكا على شعبه إسرائيل. والآن فاسمع صوت كلام الربّ. هكذا يقول ربُّ الجنود: إني افتقدتُ ما عمِل عماليقُ بإسرائيل حين وقف له في الطريق عند صعوده من مصر. فالآن اذهب واضرب عماليقَ، وحرِّموا كلّ ما له ولا تَعْفُ عنهم بل اقتل رجلا وامرأة، طفلا ورضيعا، بقرا وغنما، جملا وحمارا.» (15: 1 — 3). لا نعلم عما إن كان إلحاق حديث محمد للأطفال بآبائهم يحمل صدى هذه الرؤية التوراتية، إلا أنه وعلى ضوء أثر التوراة على الرؤية الإسلامية فإن هذا الاحتمال غير مستبعد.

(57) كان خير من عبّر عن هذه العقلية هو الشاعر دُرَيد بن الصِّمّة في بيته الشهير الذي يقول فيه: وما أنا إلا مِنْ غَزِيَّةَ إنْ غَوَتْ / غَوَيْتُ وإنْ تَرْشُدْ غَزِيَّةُ أَرْشُدِ.

(58) حول تفاصيل خبر هذه المبارزة انظر ابن هشام، **السيرة**، ج 2، ص 625.

ورسولَه ولو كانوا آباءَهم أو أبناءَهم أو إخوانَهم أو عشيرتَهم» (58: 22) تضاربت الأقوال بين من قالوا إنها في عمر الذي قتل خاله العاص بن هشام في بدر، أو إنها في علي وحمزة وعُبَيد بن الحارث الذين قتلوا عُتْبَة وشيبة ابني ربيعة والوليد بن عُتْبَة يوم بدر، أو إنها في أبي بكر الذي دعا ابنه يوم بدر إلى المبارزة، أو إنها في أبي عبيدة بن الجرّاح الذي قتل أباه عبد الله الجرّاح يوم أحد، أو إنها في مصعب بن عُمير الذي قتل أخاه عُبَيد بن عمير يوم أحد، أو إنها في أبي بكر الذي صكّ أباه أبا قُحافة صكّة سقط منها لأنه سبّ محمدا، وقال لمحمد إن السيف لو كان قريبا منه لقتله.[59]

وخارج هذا السياق الاستثنائي للمواجهة القتالية فإن القرآن عمّق الشعور بالعداء للمشركين من ذوي القربى برفضه لفكرة الاستغفار لهم إذ أن الكثيرين من المؤمنين من ذوي الحسّ الأخلاقي الرؤوف كانوا يستغفرون لأهلهم وخاصة آبائهم الذين فارقوا الحياة. ومن المحتمل أن يكون هؤلاء المؤمنون قد وجدوا فيما يرويه القرآن عن استغفار إبراهيم لأبيه نموذجَهم الأخلاقي والديني وهم يستغفرون لآبائهم ولمن شاءوا من المشركين الأموات أو الأحياء.[60] ولقد سبقت الإشارة لتراجع القرآن عن الموقف المتسامح الذي عبّر عنه إبراهيم وتبنّيه للموقف المتشدِّد الذي عبّرت عنه آية التوبة التي تقول: «ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تَبَيَّن لهم أنهم أصحاب الجحيم» (9: 113).

وما نلاحظه أن هذا التغيّر من السِّعَة للضيق في استغفار إبراهيم هو في واقع الأمر محاكاة مصغّرة لتغيّر آخر أكبر وأشمل من السِّعَة للضيق يتعلّق بغفران الله لعباده. نقرأ في الزُّمَر: «قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم» (39: 53)،[61] ثم نقرأ في النساء: «إن الله لا يغفر أن يُشْرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما» (4: 48). ويُنسب لعلي بن أبي طالب قوله إن آية الزُّمَر هي أوسع آية في القرآن، وهو أمر بلا شك لم يفت على

(59) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 6، ص 71 – 72.

(60) حسب قول منسوب لعلي فإن محمدا نفسه «كان يستغفر لأبويه وهما مشركان، حتى نزلت ‹وما كان استغفار إبراهيم لأبيه ... ›» الطبري، **تفسير الطبري**، ج 6، ص 490.

(61) نجد في مادة الحديث صياغة ذات إضافة للآية حيث تقول أسماء بنت يزيد: «سمعت رسول الله ... يقرأ: ‹قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم ولا يُبالي›». الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 5، ص 287.

المفسرين وهم يلمسون في الحال الفرق بين سعتها وضيق آية النساء. ولقد اعتبر المفسرون أن آية النساء هي الحاكمة وسعوا في الحال لتضييق وتقييد مدلول آية الزُّمَر. ومن أبرز مظاهر هذا التقييد قول البعض إن الله قد استثنى الشرك من الذنوب،[62] وقَصْر البعض للذنوب على الكبائر، وقول البعض إن الغفران يشترط التوبة.[63] وكان من الطبيعي أن يلجأ البعض لسلطة الحديث لتأكيد التقييد، فنقرأ عن حديث ثوبان الذي يقول إن محمدا ذكر الآية فسأله رجل عمّن أشرك فسكت محمد ثم قال: «إلا من أشرك، إلا من أشرك» ثلاث مرات.[64]

والمقاومة لآية الزُّمَر مفهومة ومبرّرة على ضوء باقي المادة القرآنية وسيرة محمد في علاقته بالمشركين. إن ثقل الدليل القرآني يدلّ بوضوح أن موقفه من «الآخر» موقف إقصائي يخرجه من دائرة المغفرة. ولقد تمدّد هذا الموقف بعد الهجرة ليشمل فئتين جديدتين هما اليهود والمنافقين.[65] دعنا نقتصر هنا على ذكر موجز لما يقوله القرآن عن الاستغفار للمنافقين والذي تحكي قصته ثلاث آيات. في الآية الأولى نقرأ عن الاستعداد النبوي للاستغفار لهم وقبولهم في حظيرة الإسلام واستهانة المنافقين بهذه الدعوة: «وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لَوَّوَا رؤوسهم ورأيتهم يصدون وهم مستكبرون» (63: 5، المنافقون). وفي الآية الثانية يصل الغضب الإلهي ذروته ويعلن القرآن حجب المغفرة عنهم بأغلظ توكيد: «استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين» (9: 80، التوبة). ويبدو، حسبما تحكي الأخبار، أن محمدا حاول بعد ذلك تجديد الاستغفار لهم، إلا أن الغضب الإلهي لم يتزحزح وأعاد القرآن تأكيد موقفه النهائي: «سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر

---

(62) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 17.

(63) كان الزمخشري من الذين اشترطوا التوبة، وهو موقف لا ينفصل عن اعتزاله الذي يؤكّد على فكرة عدل الله. وفي قراءته لقراءة ابن عباس وابن مسعود البديلة: «ويغفر الذنوب جميعا لمن يشاء» يقول إن المراد بـ «من يشاء» هو «من يشاء» أي «من تاب» وذلك «لأن مشيئة الله تابعة لحكمته وعدله، لا لملكه وجبروته». **الكشّاف**، ج 5، ص 312 – 313.

(64) ابن حنبل، **المسند**، ج 37، ص 45. ضعّف علماء الجَرْح والتعديل هذا الحديث إلا أن ما يهمنا هو وجود مثل هذه المادة كجزء من تيارات النقاش العام التي أثّرت في تشكيل مواقف المسلمين.

(65) حول معالجتنا الأكثر تفصيلا للموقف من اليهود والمنافقين انظر الفصلين الثامن والتاسع من **نبوة محمد**.

الله لهم إن الله لا يهدي القوم الفاسقين» (63: 6، المنافقون). والقرآن لم يكتف بهذا المنع البات للاستغفار للمنافق وإنما أعلن أيضا الأمر الإلهي: «ولا تُصَلِّ على أحد منهم مات أبدا ولا تَقُمْ على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون» (9: 84، التوبة). وهكذا تصبح لحظة خروج المنافق من العالم هي أيضا لحظة بتره عن جسمه الاجتماعي ونبذه نبذا تاما.

أشرنا في الفقرة السابقة لـ «الآخر» الذي مثّله من ظلّوا خارج حظيرة الإسلام. إلا أنه كان ثمّة «آخر» آخر في داخل حظيرة الإسلام نفسها مثّلته فئتان كان لهما وضعهما الاجتماعي والأخلاقي الخاص وهما فئتا النساء والأرقاء. ولقد تناولنا موضوع المرأة في الفصل الثامن، وسنركّز في هذا الفصل على الأرقاء.

10

قلنا في الفصل الثامن إن الإسلام جاء لمجتمع عبودي انقسم فيه الناس لأحرار وعبيد وخضع لتراتبية اجتماعية وقف فيها الرجل الحرّ في قمة الهرم الاجتماعي وتلته المرأة الحرّة ورزح تحتهما الأرقاء في أسفل الهرم. ومما يدلّ على انتشار امتلاك العبيد أن كفّارات القرآن عادة ما تشمل خيار تحرير رقبة.

وفي بحث مسألة الرِّقّ في الإسلام لابد من تقرير حقيقتين. الحقيقة الأولى هي أنه ورغم أن الرِّقّ الذي انحطّ بإنسانية الإنسان وشيّأه (أي أحاله لشيء) هو أبشع ممارسة لاأخلاقية واستغلالية مارسها الإنسان ضد أخيه الإنسان إلا أن كل الأديان قبلته واعتبرته وضعا طبيعيا وشرعيا ومقبولا أخلاقيا. وكان قصارى ما فعلته الأديان أن حضّت على حسن معاملة المسترَقّ وحثّت على العِتْق.

ومن أكثر الآيات تطبيعا للرقّ في القرآن آية النحل التي تقول: «والله فضَّل بعضكم على بعض في الرزق فما الذين فُضِّلوا برادِّي رزقهم على ما ملكت أيمانُهم فهم فيه سواء أفبنعمة الله يجحدون» (16: 71). إن ما تقرّره الآية هو فكرة التفضيل الإلهي، وهي من أفكار القرآن المركزية التي تمثّل عليها الآية بسياق علاقة الرِّقّ وما يحكم علاقه السادة المالكين برقيقهم المملوكين إذا أن المالكين ليسوا «برادِّي رزقهم على ما ملكت أيمانُهم فهم فيه سواء»، بمعني أنهم ليسوا «بمشركي مماليكهم فيما رزقهم من الأموال والأزواج ... حتى يستووا هم في ذلك وعبيدهم.»[66] إن الحالتين طبيعيتان وملازمتان للمجتمع البشري: حالة الانقسام الطبقي التي يصفها القرآن كحالة «تفضيل إلهي» يضع البشر بعضهم

(66) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 7، ص 615.

فوق بعض («أهم يَقْسِمُون رحمة ربك نحن قَسَمْنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات لِيَتَّخِذَ بعضهم بعضا سُخْرِيًا ورحمةُ ربك خير مما يجمعون» (43: 32، الزُّخْرُف))،[67] وحالة تمسّك المالكين بهذه التراتبية ومقاومة فقدان الامتياز. ويتكرّر المثل في سياقه العبودي أيضا في آية الروم التي تقول: «ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم كذلك نُفَصِّل الآيات لقوم يعقلون» (30: 28). وهكذا ومثلما أن السادة المالكين يرفضون المشاركة في ما يملكون فالله يرفض الشرك.

والحقيقة الثانية هي أن العبودية حالة وجودية تنسجم انسجاما تاما مع رؤية الإسلام للوجود الإنساني. لقد مرّت بنا آية الذاريات التي تقول: «وما خلقت الجِنَّ والإِنْسَ إلا لِيَعْبُدُونِ» (51: 56) والتي تفسّر سبب خلق الله للإنسان (والجنّ). ومن ثم فإن العلاقة بين الله والإنسان هي في الأصل علاقة عبودية يصبح الإله بموجبها معبودا والإنسان عابدا وعبدا، وتصبح الصفة الوجودية الطبيعية للإنسان هي أنه «عبد الله»، حيث دور الإله في هذه العلاقة هو الأمر والنهي ودور الإنسان هو الطاعة. ورغم أن الطاعة هي القانون الذي يحكم علاقة الكون بالإله كما تشير آية فُصِّلت التي تقول: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كَرْها قالتا أتينا طائِعِين» (41: 11)، إلا أن الأمر يختلف في حالة الإنسان القادر على المعصية. والقصة الخلاصية، كما رأينا، قطباها الله والإنسان ومحورها الطاعة والمعصية. إلا أن العلاقة بين الله والإنسان ليست مباشرة في الإسلام وتحتاج لرسول يصبح صوتُه صوتَ الإله وتصبح طاعتُه طاعةً للإله. وهكذا يقرّر القرآن القاعدة العامة والبسيطة: «من يطع الرسول فقد أطاع الله» (4: 80، النساء)، ويعلن الأمر الإلهي: «قل أطيعوا الله والرسول» (3: 32، آل عِمْران).[68]

(67) في الدفاع عن هذه التراتبية وتسخيرها يقول الزمخشري: «فأعلم أنهم [أي البشر] عاجزون عن تدبير خويصة أمرهم وما يصلحهم في دنياهم، وأن الله ... هو الذي قسم بينهم معيشتهم وقدّرها ودبّر أحوالهم العالِم بها، فلم يُسَوِّ بينهم، لكنه فاوت بينهم في أسباب العيش، وغاير بين منازلهم فجعل منهم أقوياء وضعفاء، وأغنياء ومحاويج [فقراء]، وموالي [مالكين] وخدما [مملوكين] ليصرف بعضهم بعضا في حوائجهم ويستخدموهم في مهنهم ويتسخّروهم في أشغالهم ... ولو وكلهم إلى أنفسهم وولاهم تدبير أمرهم لضاعوا وهلكوا.» (**الكشّاف**، ج 5، ص 438). وقول الزمخشري هذا يلخّص النظرية السائدة التي أضحت أساس تبرير الانقسام الطبقي والرِّق.

(68) طاعة محمد هذه تتمدّد لتصبح طاعة لمن يمثّلون سلطته، وهكذا أضاف القرآن:

وما نلاحظه عند إنعام النظر أن مبدأ الطاعة الإسلامي تداخل مع وعَكَسَ تلك التراتبية التي أشرنا لها أعلاه عندما قلنا إن المجتمع العبودي العربي ولّد تراتبية اجتماعية وقف الرجل الحرّ في قمتها وجاءت تحته المرأة الحرّة وجاء الأرقاء في أسفلها. وهكذا وحسب تراتبية الطاعة الإسلامية فإن المرأة مطالبة بطاعة الرجل(69) والمستَّرَق مطالب بطاعة سيده. ومثلما أن هناك امرأة مثالية صالحة («فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله» (4: 34))، فهناك أيضا مملوك مثالي صالح: «إذا نصح سيده وأحسن عبادة ربه كان له أجرُه مرتين.»(70) ولكن، وبالمقابل، هناك امرأة غير مطيعة رأينا كيف أن آية النشوز تبيح ضربها، وهناك مملوك غير مطيع كانت الممارسة الشائعة هي تأديبه بِجَلْدِه.(71)

«يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» (4: 59، النساء). وتعيد مادة الحديث تأكيد هذا الأمر بتأكيد أساسه فنقرأ: «من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني.» البخاري، **صحيح البخاري،** ج 9، ص 700.

(69) تقدّم لنا مادة الحديث التأكيد الأعلى على الأمر بطاعة المرأة لزوجها في الحديث الذي يقول: «لو كنت آمِرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرتُ المرأة أن تسجد لزوجها ... » الترمذي، **سنن الترمذي،** ج 2، ص 453.

(70) البخاري، **صحيح البخاري،** ج 3، ص 304. ويروي أبو هريرة حديثا يعبّر فيه محمد عن أمنية أن يكون في مكان هذا المملوك الصالح: « ... والذي نفسي بيده لولا الجهاد في سبيل الله والحجُّ وبِرُّ أُمِّي لأحببت أن أموت وأنا مملوك.» (نفسه، ج 3، ص 304). إلا أن البعض كرهوا أن يعبّر محمد عن مثل هذه الأمنية وذهبوا إلى أن هذا هو قول أبي هريرة وأنه أُدرج في الحديث. ولقد أخرج مسلم الحديث من طريق آخر عن أبي هريرة بلفظ: ««للعبد المملوك المصلح أجران». والذي نفس أبي هريرة بيده، لولا الجهاد ... إلخ الحديث.» **صحيح مسلم،** ج 3، ص 1285 – 1286.

(71) يجمع حديث يرويه عبد الله بن زَمْعة بين ذكر ممارستَي ضرب المملوك وضرب المرأة قائلا: «يَعْمِد أحدكم يجلد امرأته جلد العبد، فلعله يضاجعها من آخر يومه.» (البخاري، **صحيح البخاري،** ج 6، ص 560). وكما نرى فإن صياغة الحديث تكشف لنا عن كيف أن ضرب المملوك كان ممارسة شائعة ومألوفة لا تثير استغراب أحد. ومن المسائل التي ناقشها الفقهاء بصدد ضرب المملوك نَذْر السيد أن يضرب مملوكه مائة سوط. وعندما سُئِل مالك بن أنس عن الاحتمالات المختلفة لتفسير مثل هذا النَّذْر أصرّ في كل الحالات على ضرورة الوفاء الحرفي للنَّذْر، وهكذا فالسيد لو استخدم مثلا سوطا برأسين فإن جلده للمملوك خمسين سوطا لا يجزئه.

11

إن الرِّق الذي ورِثه الإسلام من مجتمعه العربي تغيّر ليصبح «رِقّا إسلاميا». وما نعنيه بذلك أن الإسلام صبغ مؤسسة الرِّق بصبغته الدينية التي صبغ بها كل جوانب الحياة الأخرى. وأبرز ما اتّسم به الرِّق الإسلامي أن عبودية المسترقّ كانت مزدوجة إذ أنه كان مُتَقاسَما بين الله ومالكه، وأن صلاحه عنى أن يكون مملوكا يُرضي الله ويُرضي سيده في نفس الوقت. وهذه العلاقة الثلاثية التي تجمع الله والمالك والمملوك كان من الممكن أن تتوتّر وتنفجر وتصل لقمة أزمتها عندما يأبق المملوك أي يهرب من سيده، إذ أن بؤس أوضاع المملوكين ويأسهم كان يضطرهم أحيانا للهروب. كان الحكم في حالة المملوك الآبق حسب مادة الحديث صارما. وهكذا نقرأ في مادة مسلم مثلا: «إذا أبَق العبدُ لم تُقْبَل له صلاة.»[72] ولقد ورد ما يقارب معنى هذا الحديث في مادة مسلم بصيغتين أخريين: «أيّما عبد أبَق من مواليه فقد كفر حتى يرجِع إليهم» و«أيّما عبد أبَق فقد برئت منه الذِّمّة.»[73] ولقد تحرّج شارحو هذه الأحاديث من تطرّف أحكامها وحاولوا تلطيفها. وهكذا قالوا مثلا إن المراد بالكفر هو أن المملوك الآبق قد كفر بنعمة وإحسان سيده، وفي حالة الصلاة ذهب البعض أن صلاة الآبق صحيحة ولكنها غير مقبولة.[74]

(**المدونة الكبرى،** ج 1، ص 610). ومالك في كل إجاباته لا يهمّه ألم المملوك ومهانته بقدر ما تهمّه صِحّة النَّذْر وعدم الحِنْث به. ماذا عن الحالة التي يؤدي ضرب المملوك فيها لموته؟ عندما سُئل مالك: «أرأيت إن أمرت رجلا أن يضرب عبدي عشرة أسواط فضربه عشرة أسواط فمات العبد منها، أيَضْمن الضاربُ أم لا؟» [أي هل يلزمه الضمان أو الغرامة]، فإنه أجاب بالنفي وقال إن لا ضمان على الضارب، إلا أنه استحبّ أن يكفّر كفّارة الخطأ. وظهر رأي وسط المالكية أن الضارب لو زاد في عدد الأسواط زيادة يشتبه أن تكون قد أعانت على قتل المملوك فإنه يصبح ضامنا. المصدر السابق، ج 4، ص 449.

(72) مسلم، **صحيح مسلم،** ج 1، ص 83.

(73) المصدر السابق، ج 1، ص 83.

(74) النووي، **المنهاج في شرح صحيح مسلم،** ج 2، ص 76 – 78. ظاهرة الإباق وصلت في ظرف معين لتحدٍّ كان لابد لمحمد من مواجهته بإجراء استثنائي وذلك عندما كوّنت مجموعة من المملوكين الآبقين جماعة متمرّدة كان مركزها جبل تهامة وعمدت للنهب وغصب المارة. واضطر محمد للاتصال بهم معلنا عِتْقهم وإسقاط عقوباتهم وديونهم والتعهّد ببسط أمانه عليهم. وفي تقييم ذلك الحدث سبق أن قلنا إن تنازل محمد وإجراء التحرير في هذه الحالة كان «أمرا طارئا اقتضته ... ضرورات السياسة.» **نبوة محمد،** ص 336.

والآية التي تُجْمِل الوضع الوجودي للمملوك هي آية النحل التي تقول: «ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يَقْدِر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون» (16: 75). إن عبارة «عبدا مملوكا لا يَقْدِر على شيء»، والتي تأتي في سياق المقارنة بينه وبين شخصٍ مَنَّ الله عليه وجعله قادرا، هي ما يلخّص لنا وضع المملوك ويصفه وصفا دقيقا. وفي داخل هذه العبارة فإن كلمة «مملوك» هي التي تستقطر معنى الاستلاب الذي يعيشه المسترَقّ. إن امتلاك المسترَقّ يختزله لـ «مال»، لمتاع يُباع ويُشترى ويُوهب ويُرهن ويُورَث. ومن الممكن أن يكون كمتاعٍ مملوكٍ مقسّما لأشقاص (أنصبة) يملكها شركاء مختلفون يتوزّعون تسخيره، أو أن يجدَ نفسه نصف حرّ ونصف مملوك.(75)

ولقد اهتمّ الفقهاء بأحكام الأرقاء وفصّلوا فيها. وهكذا ففي العبادات مثلا يخبرنا الفقه أن المملوك ليس عليه إلا الصوم والصلاة. ونلاحظ أن إسقاط الزكاة عنه أمر متوقّع لأنه هو وماله مِلْك لسيده. أما الحجّ والعمرة فإن عدم إلزامه بهما غرضه عدم الإضرار بمصالح مالكه، مثلما هو الأمر في حالة عدم إلزامه بصلاة الجمعة. وكان من الطبيعي أن تترجم الشريعةُ هذا الحِرصَ على مصالح المالك لحرص على عدم إتلاف العبد، وهكذا أصبح حكمه في الزنا ألا يُرجم.(76) والمملوك ليست له أهلية دينية أو مدنية فهو على

(75) واقع ممارسة التشارك في امتلاك العبيد يقدّم للقرآن مادة لمثل من أمثاله التي تدين واقع الشرك، وهكذا نقرأ في الزُّمَر: «ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سَلَما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون» (39: 29). ويقول الزمخشري في توضيح هذه الصورة: «واضرب لقومك مثلا، وقل لهم ما تقولون في رجل من المماليك قد اشترك فيه شركاء بينهم اختلاف وتنازع ... وفي آخر سَلَم لمالك واحد وخَلَص له ... أي هذين العبدين أحسن حالا وأجمل شأنا؟» (الزمخشري، **الكشّاف**، ج 5، ص 303). وهكذا فإن المثل الذي تقدّمه الآية ينظر لوضع المملوك من زاوية المفاضلة بين نوعين من العبودية ليقول إن نمط السيد الواحد هو الوضع الأمثل، وليصبح السيد الواحد كناية عن الإله الواحد.

(76) أما في حالة قطع يد المملوك السارق فقد ثار خلاف. ولقد قلنا في عرض هذه المسألة: «وقد ذهب ابن عباس أن الرقيق لا يُقطع وأن الحرية من شروط القطع. واستند منطقه على القياس على عقوبة الرجم في الزنا التي أجمع الفقهاء ... على عدم إقامتها على الرقيق إذ أن عقوبته أو عقوبتها على النصف من عقوبة الحرّ أو الحرّة ... وبما أن القطع مثل الرجم لا يقبل التنصيف فإنه لا يجب في حالة الرقيق. ولقد رفض جمهور الفقهاء رأي ابن عباس هذا وأجمعوا على أن قطع السارق واجب مطلقا في حقّ الحر والرَّقيق.» «في نقد الشريعة: حدّ السرقة»، **العقلاني**

سبيل المثال لا يكون إماما، ولا يتقلّد منصبا عاما احتراسا من ولايته على الأحرار، وقاذفه لا يُحدّ. وطبقا لحكم آية البقرة في القِصاص الذي يقول: «الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى» (2: 178) فإنه لا يُقتل به الحرّ أو من نصفه حرّ ونصفه عبد.[77]

أشرنا في الفصل الثامن للوضع الخاص للمرأة المملوكة الذي يتداخل فيه استغلالان، إذ أن المالك لا يستغلّ جسدها كأداة عمل فحسب وإنما يستغلّه أيضا كأداة متعة جنسية. وهكذا فإن استباحة المرأة المملوكة هي الاستباحة الأتمّ بالمقارنة مع استباحة الرجل المملوك.[78] وأفضل ما يمكن أن تأمل المملوكة وتنال من حظّ هو أن تَحْبَل من سيدها فتصير «أم ولد»، وبذا ينعقد لها سبب الحرية وتصبح حرّة بموت سيدها إن أقرّ بأن المولود من صلبه.[79]

وعندما نأتي للعِتْق نجد أنه يتمّ في النظام الإسلامي عبر طرق عديدة مثل العِتْق تقربا إلى الله أو الكفّارة أو النَّذر أو إجبار المالك على إعتاق مملوكه بسبب سوء المعاملة. وعلاوة على الاستيلاد في حالة المملوكة كان هناك طريقان مفتوحان أمام المملوك والمملوكة هما المكاتبة والتدبير. والمكاتبة معاقدة بين السيد والمملوك يتم بموجبها تنجيم (تقسيط) مبلغ يتيح تسديدُه نيلَ المملوك لحريته، وهي ممارسة ورِثها الإسلام من مجتمعه وأصبح أساسها الإسلامي آية النور التي تقول: «والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن

(العدد 6، يوليو 2016)، ص 30 – 31.

(77) ظهر رأيان متعارضان بشأن حكم آية البقرة. فحسب الزمخشري ذهب عمر بن عبد العزيز والحسن البصري وعطاء وعكرمة والمالكية والشافعية إلى أن «الحرّ لا يُقتل بالعبد، والذكر لا يُقتل بالأنثى أخذا بهذه الآية» والتي قالوا إنها تفسّر ما أبهم في آية المائدة التي تقول: «النفس بالنفس» (5: 45). وفي معارضة هذا الرأي ذهب سعيد بن المُسَيَّب والشَّعْبِي والنَّخَعِي وقتادة والثَّوْري والحنفية إلى أن التفاضل غير معتبر في الأنفس وأن الحكم منسوخ بما تقوله آية المائدة علاوة على حديث محمد الذي يقول: «المسلمون تتكافأ دماؤهم». **الكشّاف**، ج 1، ص 368 – 239.

(78) لا شك أن الاستغلال الجنسي للرجال من المملوكين كان موجودا أيضا، وهو استغلال تعكسه مثلا ألف ليلة وليلة في قصة مضاجعة زوجتَي شهريار وشاه زمان لأرقّائهما. ورغم أن القصص خيالية إلا أن ما تحكيه لا ينفصل عن واقعها الاجتماعي. لقصة شهريار الافتتاحية انظر **ألف ليلة وليلة** (القاهرة: المكتبة السعدية، 1280 [1863])، ص 2 – 5.

(79) هذا ما حدث في حالة مارية مع محمد عندما أنجبت إبراهيم. لم يعتق محمدٌ ماريةَ وإنما أعتقها ابنها الذي فقدته طفلا صغيرا. حول مارية انظر **نبوة محمد**، ص 333 – 334.

علمتم فيهم خيرا» (24: 33). ولقد كان هناك اختلاف حول طبيعة الأمر في هذه الآية إن كان على وجه الفرض أم الندب. فقال ابن عباس مثلا: «لا ينبغي لرجل إذا كان عنده المملوك الصالح الذي له المال يريد أن يكاتب ألا يكاتبه.»[80] وهو رأي اختلف معه فيه مالك بن أنس الذي قال: «الأمر عندنا أن ليس على سيد العبد أن يكاتبه إذا سأله ذلك. ولم أسمع بأحد من الأئمة أكره أحدا على أن يكاتب عبده.»[81]

أما التدبير فهو أن يعتق السيد عبده عن دُبُر أي بعد موته. ومن زاوية مصلحة السيد فإن إجراء التدبير كان من الممكن أن ينطوي على منفعة مزدوجة. فهو من ناحية ينتفع بخدمة مملوكه طيلة حياته (وربما في الغالب بإخلاص وتفان مضاعف من المدبَّر الذي يتوق لحريته ويحرص على استدامة استرضاء سيده)، وهو من ناحية أخرى يؤمن بأنه سيتلقّى ثواب قُرْبَة من القُرُبات التي ترضي الله. إلا أن التدبير ليس بضمانة مؤكّدة للعبد أنه سيخرج من رِبْقة عبوديته إذ أن سيده يملك حقّ بيعه حسب سابقة يرويها حديث جابر الذي يقول: «بلغ النبي ... أن رجلا من أصحابه أعتق غلاما عن دُبُر لم يكن له مال غيره فباعه [أي محمد] بثمانمائة درهم ثم أرسل بثمنه إليه [أي الرجل].»[82] وما يدلّ عليه هذا الحديث أن مصلحة المالك (أو من سيرثونه) مقدّمة على مصلحة المملوك. إلا أن بعض الفقهاء ذهبوا إلى أن المُدبَّر لا يُباع.[83]

والقبول الأخلاقي لليهودية والمسيحية والإسلام للرِّقّ عنى أن أنظمة هذه الأديان لم تملك المصادر الداخلية التي كان من الممكن أن تؤدي لإلغائه إلغاء نهائيا. وفي ظلّ دولة الإسلام تحقّق إلغاء جزئي على يد عمر عندما وَلِيَ الخلافة وأعلن أن: «ليس على عربي مِلك».[84] كان من الواضح لعمر أن نواة الدولة الجديدة هي العصبية القرشية،[85] إلا أنه ما لبث أن أدرك

(80) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 9، ص 312.

(81) المصدر السابق، ج 9، ص 312.

(82) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 9، ص 718.

(83) عن هذا الخلاف يقول العسقلاني: «واختلفوا هل هو عقد جائز أو لازم، فمن قال لازم منع التصرف فيه إلا بالعتق، ومن قال جائز أجاز، وبالأول قال مالك والأوزاعي والكوفيون، وبالثاني قال الشافعي وأهل الحديث ... » العسقلاني، **فتح الباري**، ج 13، ص 493.

(84) ابن سلام، **كتاب الأموال**، ص 147.

(85) يقول ابن خلدون عن العصبية إنها «إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه وذلك أن صلة الرَّحِم طبيعي في البشر إلا في الأقل ... » ويواصل قائلا في العلاقة بين العصبية والرياسة إن: «كلّ حيّ أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضا

مع توسّع الدولة وتمدّدها أن هذه العصبية لابد أن تمتدّ لتشمل كل العرب فتصبح عصبية عربية بإزاء غير العرب.[86] وهكذا اتّخذ قراره ذا الطبيعة العنصرية بتحرير العرب حصرا من رِبْقة الرِّقّ ووصمته باعتبارهم نواة الدولة وطبقتها الحاكمة. وتحكي الأخبار أن الرجل كان «لا يزال قد عرف ذا قرابته في بعض أحياء العرب قد سُبي في الجاهلية، فذُكر ذلك لعمر، ففدى كل رجل منهم باربعمائة درهم ... »[87] وحسب ابن عباس فإن عمر أوصاه عند موته بوصايا منها: «في فداء العربي عبد، وفي ابن الأمة بعيران ... »[88] ونرى حسب هذه الوصية أن عمر كان على استعداد لمفاداة المملوك العربي بمملوك غير عربي. كان ما فعله عمر هو أقصى أفق تحريري وصلته التجربة الإسلامية، وكان فيما فعله مدفوعا بمصلحة الدولة والحفاظ على شوكة بأسها ولم يكن لفعله أي علاقة بما يقوله القرآن، أو بما فعله محمد الذي لم يجد غضاضة في استرقاق العرب.

إن الرِّقّ في النظام الإسلامي وفي المجتمعات المسلمة ما كان من الممكن أن يزول في ظلّ شروط الشريعة وهيمنتها. ما كان من الممكن للرِّقّ أن يُلْغَى إلا بفعل ضغط خارجي لا تستطيع المجتمعات المسلمة مقاومته — وهذا ما حدث بالفعل تاريخيا وفرض تحرير الأرقاء في العالم الإسلامي.

12

نأتي الآن للبُعْد الأخلاقي لعلاقة الإنسان بالحيوان. إن موقف الأديان من الحيوان يضعها بشكل عام في فئتين: فئة الأديان النباتية التي تُحرِّم أكل اللحم مثل الهندوسية والبوذية وفئة الأديان غير النباتية التي تبيح أكل اللحم مثل اليهودية والمسيحية والإسلام. وفي حالة

عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشدّ التحاما من النسب العام لهم ... والنُّعْرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام، إلا أنها في النسب الخاص أشدّ لقرب اللُحمة. والرِّياسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل. ولما كانت الرِّياسة إنما تكون بالغَلَب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغَلَب بها وتتم الرِّياسة لأهلها.» **المقدمة،** ص 122 و ص 124 على التوالي.

(86) استخدم العرب لفظة العجم لغير العرب كلفظة عامة. إلا أنهم كانوا يستخدمون أحيانا لفظة العُلُوج ومفردها عِلْج التي تعني «الرجل الشديد الغليظ» في الأصل ولكنها تستخدم أيضا بمعنى «الرجل من كفّار العجم». والعِلْج تعني أيضا: «حِمار الوَحْش لاستعلاج خَلْقه وغِلَظه». انظر **لسان العرب** تحت مادة «علج».

(87) ابن سلام، **كتاب الأموال،** ص 147.

(88) المصدر السابق، ص 147.

الفئة الثانية فإن موقفها لا ينفصل عن مركزيتها الإنسانية. ولقد أشرنا لهذه المركزية في الفصل السادس عندما تحدّثنا عن مكانة الإنسان كخليفة وعلاقته بباقي الموجودات على ضوء آية البقرة التي تقول: «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات وهو بكل شيء عليم» (2: 29)، وأشرنا أن الموقف القرآني يعكس في واقع الأمر المركزية التوراتية حيث يأمر الإلهُ البشرَ بأن يُثْمِرُوا ويكْثُرُوا ويتسلّطوا على كل حيوانات البرّ والبحر والجو. وينعكس هذا في القرآن في آيات مثل: «والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون» (16: 5، النحل)، ومثل: «وهو الذي سَخَّر البحر لتأكلوا منه لحما طَرِيًا» (16: 14، النحل).

ولقد رأينا أن القرآن وافق التوراة وحرّم أكل الخنزير. وعدا الخنزير فليس هناك تحريم لحيوان آخر إلا أن القرآن حرّم أكل اللحم في ظروف معينة تحدّدها آية الأنعام التي تقول: «قل لا أجد في ما أوحي إلي مُحَرَّما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رِجْس أو فِسْقا أُهِلَّ لغير الله به فمن اضْطُرّ غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم» (6: 145). وهذه العناصر تُضاف لها حالات أخرى تُدْخِل لحم الحيوان دائرة التحريم، وهكذا نقرأ في المائدة: «حُرِّمَت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهِلَّ لغير الله به والْمُنْخَنِقة والمَوْقُوذة والمُتَرَدِّيَة والنَّطِيحة وما أكل السَّبُع إلا ما ذَكَّيْتُم وما ذُبِح على النُّصُب» (5: 3).[89] ونلاحظ أن تحريم الدّم مقيّد في آية الأنعام بينما أنه مطلق في آية المائدة.[90]

ورغم أن التحريم القرآني الصريح لا يقع إلا على الخنزير، إلا أن الفقهاء وجدوا أنه لابد من الانسجام مع ثقافة الطعام التي شكّلت طباعهم وصنعوا دائرة تحريم وكراهية أدخلوا فيها حيوانات أخرى بناء على رخصة قرروا استمدادها من قول القرآن: «ويُحِلّ لهم الطيبات ويُحَرِّم عليهم الخبائث» (7: 157، الأعراف). وكنموذج على هذا الموقف الثقافي الانتقائي دعنا نأخذ ما قاله الكاساني مثلا عن لحم الخيل: «ولحم الخيل ليس بطيب، بل هو خبيث، لأن الطباع السليمة لا تستطيبه، بل تستخبثه حتى لا تجد أحدا تُرك بطبعه إلا

(89) المُنْخَنِقة أي التي تختنق أو تُخنق فتموت، والمَوْقُوذة التي تُضرب حتى تموت، والمَتَرَدِّيَة التي تتردّى من مكان عال أو في البئر، والنَّطِيحة المنطوحة. انظر الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 407 – 409.

(90) من الصعب أن نعرف على ضوء هذا الإطلاق والتخصيص أي الآيتين سبقت الأخرى إذ أن آية الأنعام بتخصيصها من الممكن أن تكون جاءت متأخرة لتعكس الانتباه للواقع العملي أن ذبح البهيمة لا يضمن التخلّص التام من الدّم، أو أن تكون آية المائدة هي التي جاءت متأخرة لتفصّل وتضيف فئات أخرى للتحريم.

ويستخبثه ... »[91] وإن كان «استخباث» الكاساني للحم الخيل يدخله عمليا في دائرة التحريم، فإن شيخه أبا حنيفة، لم يحكم عليه إلا بالكراهية، وهي كراهية جذبها البعض لمنطقة التحريم وتركها البعض في منطقة الكراهية التنزيهية. أما الشافعي فقد ذهب إلى أنه لا يُكْرَه.[92]

وفي حالة الحيوانات البرية المأكولة فإنها لا تَحِلّ بغير ذكاة شرعية أو ذبح شرعي، إذ القاعدة أن لحمها لا يطيب، أي يصبح حلالا، إلا «بخروج الدم المسفوح وذلك بالذبح والنحر».[93] ولأن الذبح عملية ذات طبيعة طقسية في الإسلام فإنه يرتبط بشروط لا يصِحّ بدونها مثل الشروط التي يجب أن تتوفّر في الذابح أو شرط إضفاء الشرعية على الذبح والنحر بالتسمية. وتسقط كل هذه الشروط في حالة حيوانات البحر، إذ يخبرنا حديث يرويه شُريح أن محمدا قال: «إن الله ... ذبح ما في البحر لبني آدم».[94]

ورغم أن الرؤية القرآنية قبلت ذبح الحيوانات ولم تر فيه أي مشكلة أخلاقية، إلا أن المسلمين واجهوا التحدّي الأخلاقي للفعل فيما بعد عقب انتشار إمبراطوريتهم ومواجهتهم لباقي الأديان والأفكار التي نَفَرَت من قتل الإنسان للحيوان ورفضته. ويكتب الرازي عن التحدّي الذي طرحه الثنوية ويقول إنهم قالوا: «ذبح الحيوانات إيلام، والإيلام قبيح، والقبيح لا يرضى به الإله الرحيم الحكيم، فيمتنع أن يكون الذبح حلالا مباحا بحكم الله.»[95] وفي تعميق هذه النظرة من زاوية الضحية المذبوحة قال الثنوية: «والذي يحقّق ذلك أن هذه الحيوانات ليس لها قدرة عن الدفع عن أنفسها، ولا لها لسان تحتجّ على من قصد إيلامها، والإيلام قبيح إلا أن إيلام من بلغ في العجز والحيرة إلى هذا الحدّ أقبح.»[96] وفي استعراض

(91) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 6، ص 189.

(92) المصدر السابق، ج 6، ص 187 – 188.

(93) المصدر السابق، ج 6، ص 201.

(94) الدارقطني، **سنن الدارقطني**، ج 3، ص 527.

(95) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 11، ص 128.

(96) المصدر السابق، ج 11، ص 128. لعل أهمّ مناظرة وصلتنا بشأن ذبح الحيوانات تلك التي دارت بين أبي العلاء المعرّي (ت 1057) وداعي الدعاة بمصر الفقيه أبي نصر ابن أبي عمران. ويقول ياقوت عن المعرّي إنه «كان متهما في دينه يرى رأي البراهمة ... ولا يأكل لحما، ولا يؤمن بالرسل والبعث والنشور ... » (**معجم الأدباء**، ج 1، ص 303). ومن الواضح أن نباتية المعرّي أثارت حفيظة داعي الدعاة الدينية فابتدر المناظرة التي دارت بينهما في رسائل متبادلة. ويبني الداعي موقفه على الحجّة المألوفة أن الحيوان وسيلة وأن الإنسان هو الغاية،

ردّ المسلمين يخبرنا الرازي عن ثلاث استجابات. حاجّ المُكْرَميَّة من الخوارج بقولهم: «لا نسلّم أن هذه الحيوانات تتألّم عند الذبح، بل لعلّ الله ... يرفع ألم الذبح عنها ... »[97] وقدّم المعتزلة حجة تعكس موقفهم الذي يؤكّد عدل الله وينفي الظلم عنه فقالوا: «لا نسلّم أن الإيلام قبيح مطلقا، بل إنما يقبح إذا لم يكن مسبوقا بجناية ولا ملحقا بِعِوَض. وههنا الله ... يعوّض هذه الحيوانات في الآخرة بأعواض شريفة، وحينئذ يخرج هذا الذبح عن أن يكون ظلما ... »[98] أما الأشاعرة فحجّتهم ترتكز على تأكيدهم لفكرة الإله القادر الذي «لا يُسأل عما يفعل» (21: 23، الأنبياء) ويقررون: «إن الإذن في ذبح الحيوانات تصرّف من الله ... في ملكه، والمالك لا اعتراض عليه إذا تصرف في ملك نفسه.»[99] وهكذا نرى أن المُكْرَميَّة والمعتزِلة أدركوا المشكلة الأخلاقية واجتهدوا في حلّها. وما نلاحظه أن حلّ المُكْرَميَّة قام على مغالطة إنكار أن الذبح يؤلم الحيوان لأن الله ربما رفعه عنه،

ويضيف لها أن الإنسان لا يمكن أن يكون أرأف بالحيوان من الله الذي أحلّ أكل لحمه. أما المعرّي فإنه يشدّد على حساسية الحيوان الذي يقع به الألم، ويقف عند موقف مؤثّر يصفه قائلا إن: «الضائنة تكون في محل القوم وهي حامل، فإذا وضعت وبلغ ولدها شهرا أو نحوه اعتبطوه فأكلوه، ورغبوا في اللبن، وباتت أمه ثاغيه، لو تقدر سَعَتْ له باغية.» (المصدر السابق، ج 1، ص 342). أما بشأن الرأفه فإن المعرّي يطرح جانبا حجّة الداعي ذات الأفق الأخلاقي المحدود ويعيد طرح الرأفة كقيمة شاملة قائلا: «وقد ذكرت الأنبياء أن البارىء ... رؤوف رحيم، ولو رأف ببني آدم وَجَبَ أن يرأف بغيرهم من أصناف الحيوان الذي يجدُ الألم بأدنى شك ... » (المصدر السابق، ج 1، ص 343). وفي الحكاية عن كيف وصل لموقفه وسط الحيرة التي أحاطت به يقول: «فلما بلغ العبدَ الضعيفَ العاجزَ اختلافُ الأقوال وبلغ ثلاثين عاما، سأل ربّه إنعاما، ورزقه صومَ الدهر، فلم يفطرْ في السنة ولا الشهر، إلا في العيدين، وصبر على توالي الجديدين، وظنّ اقتناعه بالنبات يُثْبِتُ له جميلَ العافية.» (المصدر السابق، ج 1، ص 343). ونرى هنا حرص المعرّي على تأكيد أن زهده وصومه للدهر لم ينفصل عن نباتيته.

(97) المصدر السابق، ج 11، ص 128. المُكْرَميَّة فرقة من فرق الخوارج، وهم أصحاب مُكْرَم ابن عبد الله العِجْلي، الذي يقول عنه الشهرستاني إنه «كان من جملة الثعالبة [أصحاب ثعلبة بن عامر] وتفرّد عنهم بأن قال تارك الصلاة كافر، لا من أجل ترك الصلاة ولكن من أجل جهله بالله ... » **المِلل والنِّحَل**، ج 1، ص 133.

(98) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 11، ص 128.

(99) المصدر السابق، ج 11، ص 128.

وهي مغالطة لا يقع فيها المعتزلة الذين لم يعتبروا الألم قبيحا في حالة الذبح لأن الله سيعوّض الحيوانات عنه. وفي معارضة ذلك لم يرَ الأشاعرة أي مشكلة أخلاقية على الإطلاق في الذبح باعتبار أن الأمر أو الإباحة الإلهية لا تخضع لأي مساءلة من خارجها. وعند المقارنة لا نشكّ أن موقف الأشاعرة هو الأكثر انسجاما مع الرؤية القرآنية والأصدق تعبيرا عن مرادها.

إن صورة القرآن للإله كمالك خالص التصرّف في ملكه الذي يخضع الكلُّ لتدبيره وأمره وحكمه المطلق ستتجلَّى لنا أوضح تجلٍّ في باقي هذا الكتاب ونحن نعالج مصير الإنسان.

المصير

10

القيامة

1

في النظر لفكرة القيامة في الإسلام بوصفها قمة القصة الخلاصية القرآنية ومنتهاها لابد أن نرجع للأثرين اليهودي والمسيحي كأثرين مباشرين، ولكن لابد أن نضع في اعتبارنا أيضا أن ثمة مؤثرات أخرى غير مباشرة أتت من السياق الأكبر الذي لعب دوره في تشكيل رؤية اليهودية وفيما بعد المسيحية نفسهما وشمِل الإسلام.

إن الجدير بالملاحظة أن فكرة قيامة الموتى غائبة في أسفار موسى الخمسة التي تمثّل الطبقة الأقدم والأعلى في التَّنَاخ أو العهد اليهودي. وهكذا ولفهم تسرّب الفكرة لليهودية لابد من النظر للسياق التاريخي الكبير الذي تفاعلت معه وتأثّرت به، وهو سياق حوى الأثر الكنعاني والبابلي والفارسي والمصري واليوناني. ولأننا لن نستطيع تغطية كل تلك المؤثرات فسنقتصر على الأثر الإغريقي والفارسي، وخاصة أنه امتد للمسيحية أيضا وعبرها للإسلام.

كان تصوّر الإغريق الأقدم والأكثر بُدائية للموتى أنهم «يوجدون كظلال أشبه بالدخان الرفيع إما في قبورهم أو تحت مساكنهم، وأنهم قوة لابد للأحياء أن يحسبوا حسابها: فهم قوة إيجابية إن تمّ استرضاؤهم، ولا يلبثون يتحوّلون لقوة مدمِّرة إن لم يتحقّق ذلك. وهكذا كان الناس يسترضونهم

بتقديم الهبات من الطعام والشراب، إذ كانوا يعتقدون أنهم قادرون على الانتقام من ناحية ويستطيعون من ناحية أخرى إبراء المرضى، بل وبعث الموتى.»[1] وما لبث الخيال الإغريقي أن صنع عالما سُفْليا يذهب إليه الموتى أُطلق عليه اسم هَيدِيز (Hades)، وهو اسم الإله الموكَّل بهذا العالم. ولقد لعب هوميروس، شاعر الإغريق الأعظم (عاش في القرن الثامن قبل الميلاد) الدور الأكبر في صناعة هذا العالم السُّفْلي مثلما لعب أيضا الدور الأبرز في صناعة هيكل الآلهة. والأرواح عندما تدخل العالم السُّفْلي لا تخرج منه وتقضي حياتها «تتقافز مهفهفة مثل الظلال.»[2] وهيديز الذي يصفه هوميروس ليس كله عالما مظلما وقاتما وإنما يحوي أيضا جانبا مشرقا هو حقول الإلِيزيَم (Elysium) ذات النعيم المقيم والتي يسكنها أعظم عظماء الإغريق الذين يمنحهم الآلهة الخلود.

وبعد مرحلة هوميروس التي تمثّل مرحلة الخيال الأسطوري عند الإغريق حدثت نقلة هامة هي النقلة الفلسفية بدخول أفلاطون في المسرح. لقد عنى ذلك أنه ومنذ أفلاطون «لم يعد هناك لاهوت لم يقف في ظله. لقد أصبحت الأفلاطونية ببساطة ولعدة قرون هي طريقة التفكير والحديث عن الله في الغرب والشرق الإسلامي.»[3] ولقد قدّم أفلاطون تصورا للحقيقة استند على ثنائية الجسد والروح أو النفس، تلك الثنائية التي أضحت مألوفة بعد العصر الإغريقي. ولقد قَبِل أفلاطون بفكرة خلود الروح، وهو موقف تأثّر فيه بفيثاغورس أكثر من تأثره بأستاذه سقراط. وارتبطت فكرة خلود الروح عنده بنظرية المعرفة إذ رأى أن وجود معرفة أولية سابقة على التجربة الحسية ومستقلة عنها يقتضي وجود الروح ويدلّ على خلودها.

ولكن ما الذي يحدث عندما يموت الإنسان؟ يقول أفلاطون عن ذلك على لسان سقراط: «إذن، فإن الموت عندما يهجم على إنسان، يمكن افتراض أن الجزء الفاني أو البشري منه يموت، لكن الجزء الخالد ينكفىء أو ينسحب عند قدوم الموت ويُصان آمنا وغير فانٍ ... إذن، فإن ما يتعدّى السؤال ... أن الروح خالدة ولا تفنى وأن أرواحنا ستبقى وستوجد في العالم الآخر بحق!»[4]

ولقد كان أفلاطون يعمد أحيانا لعنصر الأسطورة في عرض أفكاره الفلسفية، وهذا ما فعله عندما تناول موضوع الأرواح بعد الموت وهو يميّز بينها ويصنّفها لأرواح خيّرة وأرواح

(1) Finney, Resurrection, *Hell and the Afterlife*, p. 6.

(2) Homer, *The Odyssey*, p. 381.

(3) Burkert, *Greek Religion*, p. 321.

(4) أفلاطون، **المحاورات الكاملة**، فيدون، ج 3، ص 441.

شِرِّيرة. وهكذا يقول على لسان سقراط في وصف مصير الأرواح: « ... وذلك أن الذي قد عاش كلّ حياته في العدل والقداسة، سيذهب عند وفاته إلى الجزر المباركة، ويسكن هناك في سعادة كاملة لا وصول للشرّ إليها. لكن الذي عاش بظلم وكفر سيذهب إلى السجن مكان الثأر والعقاب، الذي يُدعى الجحيم.»[5] وهكذا نرى أن الثنائية الأولية للجسد والروح التي ينطلق منها أفلاطون تتحوّل لثنائية أرواح خيّرة وشِرِّيرة تعيش خلودها في عالم أخروي تتقاسمه ثنائية النعيم، الذي ستقيم فيه الأرواح الخيِّرة، وتارتَرَس (Tartarus) أو الجحيم الذي سيكون مأوى الأرواح الشِّرِّيرة.

وهذه الثنائية نجدها أيضا في الزرادشتية أو المجوسية. والزرادشتية تشبه المسيحية والإسلام في تركيزها على الخلاص الفردي، إلا أنها تنظر لمصير الفرد في نهاية الأمر في «سياق مجموع البشرية، إذ أن خطة آهورامازدا (إله الخير والنور) لهزيمة أهْرِيمان (إله الشر والظلام) تعني أيضا إخراج أرواح كلّ الملعونين من الجحيم ... إن الشرّ بكل أشكاله سيتم في النهاية تدميره ... »[6] بيد أن هذا تسبقه محاسبة كل نفس على ما أتت، وهكذا فكل فرد يُثاب على أعماله الخيّرة ويتحمّل مسئولية ما يرتكب من آثام. وحسب الاعتقاد الزرادشتي فإن روح الآثم عندما يموت: «تحوم لمدة ثلاثة أيام حول رأس هذا الآثم وتبكي: ‹إلى أين عليَّ الذهاب؟ ماذا عليَّ فعله بالملجأ؟›. وفي هذه الأيام الثلاثة يرى كل ذنب اقترفه في هذه الدنيا.»[7] وتستقبله فتاة شنيعة القبح تسألها روح الآثم: «من أنتِ أيتها الشنيعة القبيحة، التي لم أرَ مثيل هذه البشاعة في الكون كله؟» فتجيب الفتاة القبيحة: «أنا لست فتاة، أنا أعمالك الشريرة أيها الآثم وأقوالك الشريرة وأفكارك الشريرة وإيمانك السيىء ... »[8] وفي اليوم الرابع يأتي شيطان ويبدأ في تعذيبه ويجرّه لقاع الجحيم. وفي هبوطه هذا فإنه يصل بالخطوة الأولى إلى سماء الفكر الخبيث، وبالثانية إلى سماء الكلمة الخبيثة، وبالثالثة إلى سماء العمل الخبيث، وعند الرابعة يظهر «أمام الروح الشريرة الخادعة وأمام الشياطين الآخرين.»[9] وبالمقابل فإن الروح الطيبة

(5) المصدر السابق، جورجياس، ج 2، ص 425.

(6) Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, p. 302.

(7) **أفِستا**، ص 760.

(8) المصدر السابق، ص 584.

(9) المصدر السابق، ص 760 – 761. هذه الصورة يقابلها في الخيال الإسلامي صورة منسوبة للسُّدِّي يحكي عنها قائلا: «فإنه ليس من رجل ظالم يموت فيدخل قبره، إلا جاءه رجل قبيح

تستقبلها فتاة من أجمل الفتيات، وعندما تسألها الروح الطيبة تقول: «أنا لست فتاة، بل أعمالك الخيّرة، أيها الفتى صاحب الأفكار الطيبة والأحاديث الطيبة والمآثر الطيبة والعقيدة الخيّرة.»[10] وتلتقي الروح الطيبة بريح عطرة وعندما تسأل تعلم أنها ريح الجنّة، ثم تبدأ الروح رحلة صعودها: «بعدها بالخطوة الأولى يصعَد الوَرِع إلى سماء الفكرة الطيبة، وبالخطوة الثانية إلى سماء الكلمة الطيبة، وبالخطوة الثالثة إلى سماء العمل الطيب، وبالخطوة الرابعة يصل إلى سماء النور الأبدي للخير العام ... »[11]

2

ورغم أن اليهودية ما لبثت أن قبلت فكرة الحياة الآخرة هذه، إلا أن ذلك لم يعنِ أن عقيدتها بشأن مصير الإنسان بعد الموت كانت واضحة المعالم أو محل اتفاق منذ البداية. فالتوراة تقدّم صورة عن أرض أو عالم سُفلي للموتى أطلقت عليه اسم شيول (שְׁאוֹל) أو الهاوية يشبه العالم السُّفلي الذي رسمته الديانة الإغريقية وديانات الشرق الأدنى. ويظهر هذا العالم السُّفلي أول ما يظهر في سِفْر العدد في المواجهة بين موسى وقُورَح عندما تبتلع الأرض قُورَح وأنصاره: « ... وفتحت الأرض فَاهَا وابتلعتهم وبيوتهم وكل من كان لقُورَح من الأموال، فنزلوا هم وكلُّ ما كان لهم أحياءً إلى الهاوية، وانطبقت عليهم الأرض، فبادوا من بين الجماعة.» (16: 32 — 33).[12] وهبوط الإنسان لأرض

الوجه، أسود اللون منتن الريح، عليه ثياب دَنِسة، حتى يدخل معه قبره، فإذا رآه قال له: ما أقبح وجهك! قال: كذلك كان عملك قبيحا! قال: ما أنتن ريحك! قال: كذلك كان عملك منتنا! قال: ما أدنس ثيابك! قال: إن عملك كان دنسا. قال: من أنت؟ قال: أنا عملك! قال: فيكون معه في قبره، فإذا بُعث يوم القيامة قال له: إني كنت أحملك في الدنيا باللذات والشهوات، فأنت اليوم تحملني. قال: فيركب على ظهره فيسوقه حتى يدخله النار، فذلك قوله: «ويحملون أوزارهم على ظهورهم» [6: 31، الأنعام]». الطبري، **تفسير الطبري**، ج 5، ص 178 — 179.

(10) المصدر السابق، ص 758.

(11) المصدر السابق، ص 759. يقابل هذه الصورة في الخيال الإسلامي صورة منسوبة لعمرو ابن قيس الملائي الذي يقول: «إن المؤمن إذا خرج من قبره استقبله أحسنُ شيء صورةً وأطيبُه ريحا، فيقول له: هل تعرفني؟ فيقول: لا، إلا أن الله قد طيّب ريحك وحسّن صورتك! فيقول: كذلك كنتُ في الدنيا، أنا عملك الصالح، طالما ركبتك في الدنيا، فاركبني أنت اليوم! وتلا: «يوم نَحْشُر المتَّقين إلى الرحمن وفدا» [19: 85، مريم]. الطبري، **تفسير الطبري**، ج 5، ص 178.

(12) وقُورَح هذا هو من يطلق عليه القرآن اسم قارُون ويحكي عن مصيره في سورة

الموتى يعني أنه لن يخرج منها وشعوره بوضعه فيها تصفه كلمات سِفْر أيوب التي تقول: «أُذكُر أن حياتي إنما هي ريح، وعيني لا تعود ترى خيرا. لا تراني عينُ ناظري. عيناك عليَّ ولست أنا. السحاب يضمحل ويزول، هكذا الذي ينزل إلى الهاوية لا يصعَد ... » (7: 7 — 9).

ولقد ظهرت فكرة قيامة الموتى في تطوّر لاحق في اليهودية عبّر عنه سِفْر دانيال حيث نقرأ: « ... وكثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية، وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبدي.» (12: 2). ولقد ذهب البعض أن سِفْر دانيال قد سبقه سِفْر إشَعْيَاء حيث نقرأ: «تحيا أمواتُك، تقوم الجثث، استيقظوا، ترنّموا يا سكان التراب. لأن طلّك طلّ أعشاب، والأرض تُسْقِط الأخيلة.» (26: 19). وعند المقارنة يتّضح لنا أن القيامة في صورة إشَعْيَاء تقتصر على الأبرار بينما أنها في دانيال تشمل الكلّ.[13]

وهناك فكرة أخرى في اليهودية يجب ألا نخلط بينها وبين فكرة يوم القيامة رغم صور التدمير والانتقام التي ترتبط بها، ونعني بها فكرة «يوم الربّ» (יוֹם יהוה، يوم يهوه). ويوم الربّ هذا نجد الإشارة له أول ما نجدها في سِفْر عاموس حيث نقرأ: «ويل للذين يشتهون يوم الربّ! لماذا لكم يوم الربّ؟ هو ظلامٌ لا نورٌ ... أليس يوم الربّ ظلاما لا نورا، وقَتَاما ولا نور له» (5: 18 — 20).[14] وصورة عاموس هذه التي تركّز على المقابلة بين النور والظلام

القَصَص قائلا: «فخسفنا به وبداره الأرض فما كان له من فئة ينصرونه من دون الله وما كان من المنتصرين» (28: 81).

(13) يقول قويقنيبير (Guignebert): «عندما كانت إسرائيل في قمة رخائها في الأيام القديمة فإن غالبية المتدينين ربما كانوا يعيشون حياة سعيدة بدرجة كافية جعلتهم يرون في ذلك دليلا ماديا على النعمة الإلهية ... إلا أن هذه النظرية ما كان من الممكن أن تصمد في فترة المهانة والشقاء التي بدأت بالمنفى وبلغت ذروتها في فترة الاستبداد السَّلوقي (الهيليني) ... ولتبرير هذا التناقض الظاهر والحفاظ على إيمانهم بالبِرّ الإلهي كان لابد لليهود من التعلّق بأمل في نوع من المعاوضة يجدونها في حياة أخرى. ولقد قبل يهود الإسكندرية، والذين كانوا على صلة بالروحانية الإغريقية، بعقيدة خلود الروح. وقبل الأسينيون في فلسطين أيضا على ما يبدو بهذه العقيدة، والأرجح أن ذلك حدث بتأثير إغريقي.»

The Jewish World in the Time of Jesus, p. 117.

(14) يقول قويقنيبير معلقا على هذه القطعة: «إن حقيقتين تظهران على ضوء هذه القطعة: أولا أن عاموس لم يكن مبتدع «يوم الربّ» لأنه كان معروفا لدى معاصريه، وثانيا أنه اختلف مع معاصريه حول المعنى المتعلق به. فالآخرون صرفوا غاية يهوه ببراعة لتصبح إسرائيل ... وكانوا

تصبح أكثر تفصيلا وإرعابا في إشَعْياء حيث نقرأ: «هوذا يوم الربّ قادم، قاسيا بِسَخَطٍ وحُمُوٍّ غضبٍ، ليجعل الأرض خرابا ويُبيد منها خُطاتها. فإن نجوم السموات وجبابرتها لا تُبْرِز نورها. تظلم الشمس عند طلوعها، والقمر لا يلمع بنوره ... لذلك أزلزل السموات وتتزعزع الأرض من مكانها ... » (13: 9 – 13). ويوم الربّ يصبح أيضا عند إشَعْياء يوم انتقام يهوه من الأمم. وهي فكرة نجدها أيضا عند حَبَقُّوق الذي لا ينفصل تدمير يوم الربّ عنده عن الانتقام لبني إسرائيل: «الله جاء من تِيمان، والقدوس من جبل فاران ... قُدَّامُه ذهب الوبأ، وعند رجليه خرجت الحُمّى ... نظر فرجف الأمم ودُكّت الجبالُ الدهرية وخسفت آكام القِدَم ... الشمس والقمر وقفا في بروجهما لنور سهامك الطائرة، للمعان برق مجدك. بغضب خَطَرْتَ في الأرض، بِسَخَط دُسْتَ الأمم. خرجت لخلاص شعبك، لخلاص مسيحك ... » (3: 3 – 13). وإن كان يوم الربّ يعني في حقّ الأمم تدميرهم فإنه يعني في حقّ بني إسرائيل معاقبة من نقضوا العهد وإعطاء فرصة لأقلية تدخل في عهد جديد مع يهوه.[15]

إلا أن انسراب فكرة القيامة لليهودية كما رأينا في نصّ دانيال أعلاه لم يعن أنها أضحت مستقرّة، وهو أمر نلمسه في واقع الانقسام الذي مثّلته طائفتا الفَرِّيسِيِّين والصَّدُّوقِيين اللتان عاصرهما عيسى. فبينما قبلت الطائفة الأولى الفكرة رفضتها الطائفة الثانية. وكان محكّ الخلاف هو الموقف من التوراة من ناحية والتراث الشفوي الذي نشأ من تفاسير التوراة من ناحية أخرى. فالفَرِّيسِيُّون انفتحوا على الاثنين إلا أن الصَّدُّوقِيين تمسّكوا بكتب موسى باعتبارها المرجع النهائي وقالوا بما أنه لا يوجد دليل فيها على القيامة فإنهم لا يقبلونها.[16] أما الفَرِّيسِيُّون فقد قبلوا بالقيامة واحتجّوا بأن لها أساسا في التوراة (رغم

واثقين أن يوم الربّ يعني يوم النصر النهائي للشعب المختار وقهر الكفار. إلا أن عاموس رأى أن المقصود باليوم هو انتصار العدل الإلهي، وهو عدل يشمل إسرائيل بانتقامه المريع.» المصدر السابق، ص 123 – 124.

(15) هذه هي قراءة قويقنيبير لصورة إشَعْياء في 17: 5 – 6 عن خُصاصة نَفْض الزيتونة أو ما يتبقّى بعد جمع فضلات الحصاد، إذ يعتبر ما تبقّى من زيتونات إشارة رمزية للأقلية التي سيدخل الربّ معها في عهده الجديد. المصدر السابق، ص 125 – 126.

إلا أن قولدينقى (Goldingay) يقرأ الصورة قراءة مختلفة تماما، إذ يرى فيها إشارة رمزية للأمر الطفيف الذي لا قيمة له. *Isaiah*, p. 112.

(16) Kilgallen, "The Sadducees and Resurrection from the Dead," *Biblica*, Vol. 67, No. 4 (1986), p. 480.

شبهة الأصل الأجنبي) ورأوا فيها حلّا لمشكلة غياب العدل في حياة البشر الدنيوية حيث من الممكن أن يتعرّض الإنسان للظلم من غير أن يُنْصَف.

ورغم أن عيسى هاجم الطائفتين إلا أنه كان أقرب للفَرِّيسِيِّين إذ انحاز لفكرة القيامة. وفي مواجهة له مع الصَّدُّوقِيين يؤكّد لهم قيامة الموتى وأنهم في واقع الأمر أحياء فيقول: «وأما من جهة الأموات أنهم يقومون. أفما قرأتم في كتاب موسى، في أمر العُلَّيْقَة، كيف كلّمه الله قائلا: أنا إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب؟ ليس هو إلهَ أموات بل إلهُ أحياء ... » (مرقس، 12: 26 – 27). ويطرح أيضا فكرة الهيئة المثلى لدخول العالم الآخر فيقول محذّرا: «وإن أعْثَرَتَك يَدُكَ فاقطعها. خير لك أن تدخل الحياة أقْطَعَ من أن تكون لك يدان وتمضي إلى جهنم، إلى النار التي لا تُطْفَأ ... وإن أعْثَرَتَك رِجْلُك فاقطعها ... وإن أعْثَرَتَك عينُك فاقلعها. خير لك أن تدخل ملكوت الله أعْوَر من أن تكون لك عينان وتُطْرح في جهنم النار ... » (مرقس، 9: 43 – 47).[17] وعيسى الذي يرسم لنا العهد الجديد صورته لا يعلن فقط قيامة الموتى وإنما يذهب أبعد ليُحْيِّي الموتى. وهكذا نقرأ مثلا في يُوحَنَّا قصة لِعازَر الذي يأتي عيسى لأختيه بعد دفنه بأربعة أيام ويؤخذ إلى المغارة التي دُفِن فيها حيث يقف أمامها ويدعو الله ثم يصرخ: «لِعازَر، هَلُمَّ خارجا!». فخرج الميت ويداه ورجلاه مربوطة بأقمطة، ووجهه ملفوف بمنديل. فقال لهم يسوع: «حُلُّوه ودَعُوه يذهب.»» (11: 43 – 44).

كانت رسالة عيسى رسالة يهودية بحتة قدّمها لليهود باعتباره «المسيح»، وعندما فَشِل في إقناعهم وانتهت حياته بموته المأساوي على الصليب ما كان من الممكن لحوارييه أن يقبلوا بواقع أن «المسيح» قد مات قبل أن يتحقّق وعدُ رسالته. وتحكي لنا الأناجيل بالتحوّل المفاجىء الذي حدث والحواريون في قلب أزمتهم. نقرأ في مَتَّى عن المرأتين اللتين ذهبتا لتنظرا قبر عيسى بعد صلبه. وإذا زلزلة عظيمة تحدث ويظهر ملاك يدحرج الحجر عند الباب ويخبر المرأتين المرتاعتين أن عيسى ليس في قبره ويريهما الموضع الذي كان

(17) أجمع اللاهوتيون على استبعاد المعني الحرفي لما يقوله عيسى هنا واعتبروا كلامه مجازيا. وهكذا يقول لين (Lane) مثلا: «لم يكن هذا أمرا بالتشويه الذاتي، إلا أن عيسى يتحدّث عن أغلى التضحيات بأقوى وسيلة ممكنة. إن الخضوع غير المشروط لما يحكم به الله يعني أن أعضاء الجسد يجب ألا تكون مطية للرغبات الآثمة. لابد من التبرؤ من العضو الآثم حتى لا يُلقى مجموع الجسد في الجحيم ... » *The Gospel of Mark*, p. 348.

مضطجعا فيه، ويخبرهما بالذهاب لتلاميذه لتقولا لهم إنه قد قام من الأموات. وتخرج المرأتان سريعا من القبر، وبينما هما منطلقتان إذ عيسى يلقاهما ويقول لهما: «سلام لكما». وتتقدّم المرأتان وتمسكان بقدميه وتسجدان له. ويخبرهما عيسى أن تقولا لتلاميذه أن يذهبوا إلى الجليل حيث سيرونه. (28: 1 — 10). نجد هذه القصة في كل الأناجيل، وهو أمر طبيعي ومتوقّع لأن فكرة قيامة عيسى من الموت ما لبثت أن أضحت الفكرة المحورية التي ارتكزت عليها المسيحية، وما كان من الممكن لها أن تنشأ كدين مستقلّ عن اليهودية بدون صناعة هذه العقيدة — وهكذا فإن عيسى الذي رأي نفسه ذلك «المسيح» الذي ظلّ اليهود ينتظرونه تحوّل الآن حسب رؤية الدين الجديد ليصبح «المُخلِّص» الذي تنتظره كل البشرية، فاديا ومخلّصا لها من آثامها وخطاياها. ولقد لخّص بُولُس الرسول هذه العقيدة في قوله إن: «المسيح مات من أجل خطايانا حسب الكتب، وأنه دُفِن، وأنه قام في اليوم الثالث حسب الكتب ... » (كُورِنثُوس الأولى 15: 3 — 4).

لقد أشرنا أعلاه لخضوع اليهودية لمؤثرات كنعانية وبابلية وفارسية ومصرية ويونانية، بتركيز على الأثر اليوناني والزرادشتي، وكيف أن ذلك أدّى لاستيعاب فكرة قيامة الأموات والحياة الأخرى التي تنتظمها ثنائية الجنّة والنار. ولقد رأينا كيف أن المسيحية استوعبت مجموع هذه الرؤية. ولقد كان من الطبيعي أن يستوعب الإسلام بدوره نفس الرؤية وتصبح قيامة الأموات وحساب يوم القيامة والجنة والنار هي عناصر صورة القرآن عما ينتظر الإنسان بعد الموت.

3

عندما ننظر للخط الزمني للقصة الخلاصية في القرآن فإننا نجده ينقسم لأربع مراحل: مرحلة البداية الآدمية في الجنّة، ثم مرحلة الحياة الدنيا بعد إهباط أو سقوط آدم وحواء، وهي الحياة الحالية، والتي تليها المرحلة الثالثة عندما يغادرها الإنسان بموته، ثم تأتي المرحلة الأخيرة عندما يُبْعَث الإنسان ويُحاسَب لتبدأ الحياة الآخرة. والقرآن يصف حياة الإنسان الحالية بقوله: «إنما الحياة الدنيا لعب ولهو» (47: 36، محمد)، وهي صورة يكثّفها عبر تأكيد قابلية هذه الحياة الدنيا للفناء والزوال كما نجد في آية يونس التي تقول: «إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زُخْرُفها وازَّيَّنَت وظن أهلها أنهم قادرون عليهآ أتاها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تَغْنَ بالأمس كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون»

(10: 24).[18] وبما أن الحياة الآخرة هي المنتهى والحال الذي لا يعقبه موت فمن الطبيعي أن تصبح هي الحياة الحقيقية، وهكذا يقول عنها القرآن: «وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون» (29: 64، العنكبوت).[19]

---

(18) وهذا الحكم يرد أيضا في آية الحديد التي تقول: «اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نَبَاتُه ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور» (57: 20). وما نلاحظه هنا أن الآية توحي بتراجع عن العمومية وتخصيص للكفار بالإدانة الأخلاقية. ولقد حاول بعض المفسرين الحفاظ على سمة العمومية في الموقف القرآني وصرفوا معنى لفظة كفّار لذلك المعنى القاموسي الذي يقول إن المراد بها هنا الزُّرَّاع وأن العرب تقول للزَّرَّاع كافر لأنه «يَكْفُر البذر الذي يبذره بتراب الأرض»، أي يستره. إلا أن القسر التفسيري هنا واضح لأن القرآن لو أراد لفظة زُرَّاع لاستخدمها كما استخدمها (وبعدها مباشرة لفظة كفّار) في آية الفتح التي تقول: «كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سُوقِه يعجب الزُّرَّاع ليغيظ بهم الكفار» (48: 29). إن التفسير الأوفق في تقديرنا هو قول من احتفظوا للّفظة بمدلولها القرآني وقالوا إن «المراد بالكفار في هذه الآية الكفار بالله وهم أشدّ إعجابا بزينة الدنيا وحرثها من المؤمنين، لأنهم لا يرون سعادة سوى سعادة الدنيا.» الرازي، **التفسير الكبير**، ج 29، ص 234 – 235.

(19) بيد أن الحكم القرآني على الحياة الحاضرة بأنها «لعب ولهو» ما كان من الممكن أن يكون مقبولا على إطلاقه وخاصة أن «الدنيا» هي الشرط الأولي السابق على «الآخرة» والحلقة التي تحدّد مصير الإنسان. كان لابد من تقييد هذا الحكم، وكان الرازي من الذين تنبّهوا لذلك وقدّم حجّة قوية تستند على القرآن نفسه دفاعا عن هذا التقييد. وهكذا قال: «اعلم أن الحياة الدنيا حكمة وصواب، ولذلك قال تعالى: «إني جاعل في الأرض خليفة – قال إني أعلم ما لا تعلمون»، ولولا أنها حكمة وصواب لما قال ذلك، ولأن الحياة خلقه، كما قال «الذي خلق الموت والحياة» وأنه لا يفعل العبث على ما قال «أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا» وقال «وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا» ولأن الحياة نعمة بل هي أصل لجميع النعم، وحقائق الأشياء لا تختلف بأن كانت في الدنيا أو في الآخرة، ولأنه تعالى عظّم المِنّة بخلق الحياة فقال «كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم» فأول ما ذكر من أصناف نعمه هو الحياة، فدلّ مجموع ما ذكرنا على أن الحياة الدنيا غير مذمومة، بل المراد أن من صرف هذه الحياة الدنيا لا إلى طاعة الله بل إلى طاعة الشيطان ومتابعة الهوى، فذاك هو المذموم ... » **التفسير الكبير**، ج 29، ص 234.

ومادة القصة الخلاصية التي يحكيها لنا القرآن تتعلّق بثلاث مراحل هي مرحلة البداية الآدمية، ثم الحياة الدنيا، ثم الحياة الآخرة. ولكن ماذا عن المرحلة الثالثة الممتدة من لحظة موت الإنسان إلى بعثه يوم القيامة؟

هذه المرحلة الثالثة لها اسم هو البَرْزَخ، وهو اسم مستوحى من شَذْرة المؤمنون التي تقول: «حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعونِ * لعلي أعمل صالحا فيما تركت كلا إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم بَرْزَخ إلى يوم يُبْعَثُون» (23: 99 — 100). ونرى الشَّذْرة تنتقل هنا من التجربة المعروفة والمشهودة للموت إلى تصوير واقع غير مألوف يقف وراء الموت. ويقول ابن زيد في شرح عبارة «ومن ورائهم برزخ»: «ومن أمامهم حاجز يحجز بينهم وبين الرجوع، يعني إلى يوم يُبعثون من قبورهم، وذلك يوم القيامة. والبرزخ والحاجز والمُهْلة متقاربات في المعنى.»[20] وهكذا نرى أن ابن زيد يرى البرزخ كحاجز مكاني وزماني إذ أن الميت لا يستطيع من ناحية العودة المكانية للحياة وسيظلّ من ناحية أخرى في حالته التي تصفها الآية إلى يوم القيامة. ولكن ماذا تقول القصة الخلاصية عن مرحلة البرزخ هذه؟ ما هي طبيعتها وماذا يحدث فيها؟ إن ما يفاجئنا أن القرآن يحيط هذه المرحلة بالصمت التام.

4

والقرآن يهتمّ بما يسبق النقلة البرزخية أي تجربة الموت. وفي الواقع فإن القرآن على مستوى معين يجعل الموت تجربة يمرّ بها الإنسان كلّ يوم عندما ينام، وهكذا نقرأ في الأنعام: «وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليُقْضَى أَجَلٌ مُسَمًّى ثم إليه مَرْجِعُكُم ثم يُنَبِّئكم بما كنتم تعملون» (6: 60)، ونقرأ في الزُّمَر: «الله يَتَوَفَّى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون» (39: 42). هذه العلاقة التي يقيمها الخيال القرآني بين حالة السُّبات الظاهري لحالة النوم والموت لم يجد الطبري صعوبة في قبولها وقال: «والله هو الذي يتوفى أرواحكم بالليل فيقبضها من أجسادكم.»[21] وهو وضع يفسّره السُّدّي بإضافة طبقة أخرى من الخيال قائلا: «تُقبض الأرواح عند نيام النائم، فتُقبض روحه في منامه، فتلقى الأرواح بعضها بعضا: أرواح الموتى وأرواح النيام، فتلتقي فتساءل، قال: فيُخلّى عن أرواح الأحياء، فترجع إلى أجسادها، وتريد الأخرى أن ترجع، فيُحبس

(20) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 9، ص 243.

(21) المصدر السابق، ج 5، ص 211.

التي قضى عليها الموت، ويُرسِل الأخرى إلى أجل مسمى ... »[22] إلا أن هذه القراءة مع انسجامها مع ظاهر ما يقوله القرآن تصطدم بالملاحظة العادية لظاهرة النوم التي لا يعني سُبات النائم فيها أنه ميت. ولذا نجد أن الزمخشري والرازي وغيرهما حاولوا تقديم قراءات مختلفة. وهكذا يقول الزمخشري في تفسيره لعبارة «وهو الذي يتوفاكم بالليل» أن خطابها موجّه للكفار وتعني «أي أنتم منسدحون الليل كله كالجيف»،[23] وهي قراءة ظاهرة التعسّف. بيد أنه يتبنّى قراءة أكثر تفكّرا عندما يأتي لتفسير آية الزُّمَر بوحي من لفظة «الأنفس» ويقول: «وقيل يتوفى الأنفس يستوفيها ويقضيها، وهي الأنفس التي تكون معها الحياة والحركة، ويتوفى الأنفس التي لم تمت في منامها، وهي أنفس التمييز. قالوا فالتي تتوفى في النوم هي نفس التمييز لا نفس الحياة لأن نفس الحياة إذا زالت زال معها النَّفَس، والنائم يتنفّس.»[24] أما الرازي فيبدأ من نقطة أعلى من نقطة الزمخشري في قراءته لآية الأنعام اعتمادا على نظرية النفوس ويقول إن التوفّي فيها يتعلق بالنفس القادرة على الإدراك والتمييز. وهو يرى أن النائم حي وأن النوم لا يعني أن روحه قد قُبضت إلا أنه يحرص على تبرير الخيال القرآني وتأويله فيقول إن الأرواح الحسّاسة تغور في حال النوم من الظاهر إلى الباطن وهكذا «وعند النوم صار ظاهر الجسد معطلا عن بعض الأعمال، وعند الموت صارت جملة البدن معطلة عن كل الأعمال، فحصل بين النوم وبين الموت مشابهة من هذا الاعتبار، فصحّ إطلاق لفظ الوفاة والموت على النوم من هذا الوجه.»[25]

ويهتمّ القرآن أيضا بالوقوف عند تجربة الموت الحقيقي. وبعد إقراره البسيط والمعلوم: «كل نفس ذائقة الموت» (3: 185، آل عِمْران) يعرض علينا تلك التجربة وقد أحاطها بإطار رؤيته. وتُعرض التجربة في سورة القيامة من زاوية المحتضر فنقرأ: «كلا إذا بلغت التراقي * وقيل من راق* وظن أنه الفراق * والتفَّت الساق بالساق * إلى ربك يومئذ المساق» (75: 26 – 30). وفي سورة الواقعة تتداخل في العرض ثلاث زوايا حيث نقرأ: «فلولا إذا بلغت الحُلْقُوم * وأنتم حينئذ تنظرون * ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون» (56: 83 – 85). وهكذا فالصورتان المنظورتان للمحتضر في لحظات نزعه الأخيرة ولذويه وهم ينظرون إليه بإشفاق تحيط بهما صورة أخرى لقوة أخرى فاعلة وغير منظورة.[26] وهذه

(22) المصدر السابق، ج 11، ص 10.

(23) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 2، ص 356.

(24) المصدر السابق، ج 5، ص 308.

(25) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 13، ص 13.

(26) يفسر الطبري عبارة «ونحن أقرب إليه منكم» بأنها تعني: «ورُسُلنا الذين يقبضون روحه

القوة الأخرى تصرّح بها آية الأنعام التي تقول: «وهو القاهر فوق عباده ويُرْسِل عليكم حَفَظَة حتى إذا جاء أحدكم الموتُ توفّته رُسُلُنا وهم لا يُفَرِّطُون» (6: 61)، وهي صورة تكمّلها وتعارضها بدورها صورة أخرى في السجدة حيث نقرأ: «قل يتوفاكم مَلَكُ الموت الذي وُكِّل بكم ثم إلى ربكم تُرْجَعُون» (32: 11).[27] وهكذا يخلع القرآنُ على اللحظة المألوفة لموت كلّ إنسان خصوصية لا تفارقها إذ أنها تصبح لحظة متداخلة مع نشاط ملائكي (وربما إلهي أيضا) لقبض روحه.[28]

وما يحدث بعد لحظة الموت تلك كان أحد مسائل الخلاف الكبرى بين محمد ومعارضيه في مكة. قدّم محمد للمشركين تصوّرا عن حياة أخرى وعن بعثٍ بعد موتهم. إلا أنهم رفضوا تلك الصورة عن وجود لامتناه ورأوا الحياة فترة ذات أجل محدود: «وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر» (45: 24، الجاثية)،[29] واستنكروا بالتالي فكرة

أقرب إليه منكم». (تفسير الطبري، ج 11، ص 664). أما الزمخشري فلا يستبعد حضور الله في تلك اللحظة ويفسرها تفسيرا مفتوحا بقوله: «بقدرتنا وعلمنا، أو بملائكة الموت.» (**الكشّاف**، ج 6، ص 39). وبالمقابل فإن الطبرسي يقصرها على الحضور والفعل الإلهي ويقول: «بالعلم والقدرة». **مجمع البيان**، ج 9، ص 290.

(27) يقول الطبري في محاولته لحلّ هذا التعارض: «جائز أن يكون الله ... أعان ملك الموت بأعوان من عنده، فيتولون ذلك بأمر ملك الموت ... » **تفسير الطبري**، ج 5، ص 214.

(28) يخلع الخيال القرآني على هذا النشاط الملائكي صورة غريبة فيما يبدو أنه ظرف محدّد في آية الأنفال التي تقول: «ولو تَرَى إذ يَتَوَفَّى الذين كفروا الملائكةُ يضربون وجوهَهُم وأدبارَهُم وذُوقُوا عذاب الحريق» (8: 50). والظرف المحدّد الذي ارتبطت به هذه الصورة هو اللحظة التاريخية ليوم بدر. ولقد فسّر ابن عباس الصورة بقوله: «إذا أقبل المشركون بوجوههم إلى المسلمين ضربوا وجوههم بالسيوف، وإذا وَلُّوا أدركتهم الملائكة فضربوا أدبارهم.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 6، ص 268). ولقد نفر الرازي من حِسِّيّة هذه الصورة فقدّم خياله صورة أكثر لطفا وقال: «[إن] روح الكافر إذا خرج من جسده فهو مُعْرِض عن عالم الدنيا مُقْبِل على الآخرة، وهو لكفره لا يشاهد في عالم الآخرة إلا الظلمات، وهو لشدّة حُبّه للجسمانيات ومفارقته لها لا ينال من مباعدته عنها إلا الآلام والحَسَرَات. فبسبب مفارقته لعالم الدنيا تحصل له الآلام بعد الآلام والحَسَرَات، وبسبب إقباله على الآخرة مع عدم النور والمعرفة ينتقل من ظلمات إلى ظلمات، فهاتان الجهتان هما المراد من قوله: «يضربون وجوهَهُم وأدبارَهُم»». الرازي، **التفسير الكبير**، ج 15، ص 184.

(29) نلاحظ في صياغة الآية القلب المنطقي للوضع الطبيعي وهو «نحيا ونموت». ولقد انتبه

البعث: «وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين» (6: 26، الأنعام)، ورأوا فيها استحالة عقلية ومادية: «أئذا مِتْنا وكنا ترابا وعظاما أئنا لمبعوثون» (37: 16، الصافات)، وتناولوها بالسخرية والتهكّم: «وقال الذين كفروا هل نَدُلُّكُم على رجل يُنَبِّئُكُم إذا مُزِّقْتُم كُلَّ مُمَزَّقٍ إنكم لفي خَلْق جديد» (34: 7، سبأ).

وإن كان الخيال القرآني يخبرنا عما يحدث في لحظة الموت، فإن خيال مادة الحديث ينقلنا في حديث يرويه عبد الله بن عمر للعالم الذي ينتقل له الميت مباشرة بعد موته، وهو عالم وجود برزخي يجد فيه الإنسان نفسه بإزاء حضور دائم لثنائية الجنّة والنار. يقول الحديث: «قال رسول الله ... : إذا مات أحدكم فإنه يُعرض عليه مقعدُه بالغداة والعَشي فإن كان من أهل الجنّة فمن أهل الجنّة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار.»[30] وهذا الحديث يضع الإنسان أمام مصيره الأخير مباشرة وفي الحال مع إسقاط وتجاوز أحداث البعث والقيامة والحساب. ومع انسجام رؤية الحديث مع صورة الإله الذي يعرف كل كبيرة وصغيرة ولا يحتاج أصلا للقيامة أو الحساب، إلا أنها رؤية تشي بالتوتر مع الرؤية القرآنية التي تدور حول عناصر البعث والقيامة والحساب في توجّهها للإنسان ترغيبا وترهيبا.

5

والقرآن يقفز مباشرة من لحظة الموت للحظة القيامة متجاوزا البرزخ تجاوزا تاما. وهكذا فآية سورة (ق) التي اقتبسناها أعلاه عن لحظة سَكْرة الموت تأتي بعدها مباشرة الآية: «ونُفِخ في الصُّور ذلك يوم الوعيد» (50: 20). وفي الجاثية تُلَخِّص قصةُ الإنسان في فعلين ثم تأتي القفزة: «قل الله يحييكم ثم يميتكم ثم يجمعكم إلى يوم القيامة» (45: 26). إلا أن هذه القفزة القرآنية ما كان من الممكن أن تلغي واقعا آخر ماثلا وهو واقع القبر. كان من الواضح للمشركين أن دفن جسدِ الميت يعني تحلّله ونهايته، وهو واقع عارضه الخيال النبوي بإثبات حياةٍ في القبر. وإذا اعتمدنا على ما نجده في مادة الحديث فإن الاحتمال

المفسرون لذلك وحاول الطبري حلّ المشكلة باقتراح تفسيرين: تفسير ذي طبيعة منطقية وتفسير يستند على المواضعة اللغوية. وهكذا وحسب التفسير المنطقي فإن معنى العبارة يكون: «نموت نحن وتحيا أبناؤنا بعدنا، فجعلوا حياة أبنائهم بعدهم حياة لهم، لأنهم منهم وبعضهم، فكأنهم بحياتهم أحياء ... » وحسب التفسير الثاني فإن المواضعة اللغوية تسمح بقلب العبارة لتصبح «نحيا ونموت» على قياس «قمت وقعدت» التي من الممكن أن تعني «قعدت وقمت» لأن «العرب تفعل ذلك في الواو خاصة إذا أرادوا الخبر عن شيئين أنهما كانا أو يكونان، ولم تقصد الخبر عن كون أحدهما قبل الآخر ... » **تفسير الطبري**، ج 11، ص 263.

(30) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 560.

الراجح أن فكرة حياة القبر وما يرتبط بها خاصة من عذاب انتقلت لمحمد بأثر يهودي.[31]

وما تدلّ عليه مادة الحديث أن تبنّي محمد لفكرة عذاب القبر ما لبث أن جعلها واقعا حيّا في خيال مجتمع المسلمين.[32] ولم يكن هذا بالأمر المستغرب إذ أن تجربة الموت تجربة يومية ولابد للدين الجديد من أن يستوعبها في نظامه الجديد ويفسّرها لأتباعه بما ينسجم مع منطقه الداخلي وما يدعمه. وهذا الواقع الحيّ تقدُمه لنا مادة الحديث على مستوى معين كواقع أقرب للعادية ومن الممكن لمحمد أن يعلم به وحتى أن يتدخّل للتخفيف عنه كما يحكي حديثُ ابن عباس الذي يقول فيه: «مرّ النبي ... على قبرين فقال إنهما ليُعذّبان وما يعذّبان من كبير ثم قال بلى أما أحدهما فكان يسعى بالنميمة وأما الآخر فكان لا يستتر من بوله. قال ثم أخذ عودا رطبا فكسره باثنتين ثم غرز كلّ واحد منهما على قبرٍ ثم قال: لعله يُخفّف عنهما ما لم ييبسا.»[33]

---

(31) يروي عُرْوَة بن الزبير أن عائشة قالت: «دخل عليَّ رسولُ الله ... وعندي امرأة من اليهود، وهي تقول: هل شعرتِ أنكم تُفتنون في القبور؟ قالت: فارتاع رسول الله ... وقال: 'إنما تُفتن يهودُ' قالت عائشة: فلبثنا ليالي. ثم قال رسول الله ... 'هل شعرتِ أنه أُوحِى إلَيَّ أنكم تُفتنون في القبور؟' قالت عائشة: فسمعتُ رسولَ الله ... ، بَعْدُ، يستعيذ من عذاب القبر.» وفي رواية أخرى للحديث أن عجوزين من عُجُز المدينة أخبرتا عائشة عن عذاب أهل القبور، وأنها كذبتهما، ولم تكن تعلم أن الوحي قد جاء بإثبات عذاب القبر، وأن محمدا أخبرها أنهما قد صدقتا. مسلم، **صحيح مسلم**، ج 1، ص 410 — 411.

(32) كان من الطبيعي أن تثور مسألة عدم ذكر عذاب القبر في القرآن مع أهمية الإيمان به. وكان ابن القيِّم من الذين تصدّوا للمسألة وقدّم إجابة تميّزت بعدم تماسكها. فهو من ناحية يذهب إلى أن غياب ذكر عذاب القبر في القرآن لايشكّل نقصا في مجموع جسم الوحي لأن محمدا أُوتي «الكتاب والحكمة» (4: 113، النساء مثلا)، وأن الحكمة تعني السنة، وبالتالي فإن «ما أخبر به الرسول عن الله، فهو وجوب تصديقه والإيمان به كما أخبر به الربّ تعالى على لسان رسوله ... » (**كتاب الروح**، ص 218). إلا أنه من ناحية أخرى ينحاز أيضا لأولئك الذين حاولوا إيجاد أساس قرآني لعذاب القبر ويقول إن «نعيم البرزخ وعذابه مذكور في القرآن في غير موضع ... » ويقدّم الأمثلة التي عادة ما يستدلّ بها المدافعون عن هذا الرأي. انظر المصدر نفسه ص 219 — 220.

(33) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 2، ص 585. من سمات صناعة التصوّر الإسلامي لعذاب القبر أن البشر لا يستطيعون سماعه. إلا أنه وحسب ما يقوله محمد عذابٌ «تسمعه البهائم كلها» (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 8، ص 437)، وهي سمة تؤكّد عليها مادة

وصناعة التصور الإسلامي لعذاب القبر تبدأ منذ لحظة دفن الميت حيث يكتسب القبر سمة خاصة وهي ضغطته للميت. وعن هذه الضغطة تروي عائشة: «قال رسول الله ... ‹إن للقبر ضَغْطةً، لو كان أحد ناجيا منها، نجا سعدُ بن مُعاذ.›»[34] إلا أن الميت تواجهه تجربة أكثر هولا بعد ضغطته تلك وهي سؤال القبر. وعن هذا السؤال يروي أنس بن مالك أن محمدا قال: «العبد إذا وُضِع في قبره وتولّى وذهب أصحابه، حتى وإنه ليسمع قرع نِعالهم، أتاه مَلَكان فأقعداه فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل محمد ... فيقول أشهد أنه عبد الله ورسوله، فيُقال انظر إلى مقعدك من النار أبدلك الله به مقعدا من الجنّة. قال النبي ... : فيراهما جميعا، وأما الكافر أو المنافق فيقول: لا أدري، كنت أقول ما يقول الناس. فيقال: لا دَرَيْتَ ولا تليتَ. ثم يُضرب بمطرقة من حديد ضربة بين أذنيه، فيصيح صيحة يسمعها من يليه إلا الثقلين.»[35] وكما نرى فإن هذه الصورة ذات المركزية المحمدية تقتضي إعادة الروح للميت في قبره وقت السؤال. وإذا عدنا لمسألة الأطفال وتساءلنا عما إن كانوا يُمتحنون في قبورهم نجد أن العلماء ما فتئوا مختلفين حولها ولم يستطيعوا حسمها. ولقد لخّص الأشعري هذه الحَيْرة وهو يُجْمِل موقف أصحاب الحديث وأهل السنة بقوله إن «الأطفال أمرهم إلى الله: إن شاء عذّبهم، وإن شاء فعل بهم ما أراد.»[36]

الحديث بـ «برهان خارجي» عندما تحكي عن خبر بَغْلة محمد التي تحيد وتكاد ترميه عندما تمرّ بقبور قوم يُعَذَّبُون (انظر مسلم، **صحيح مسلم**، ج 4، ص 2199 – 2200). وفي تقديرنا أن هذه السمة قُصد منها إعطاء عذاب القبر بعدا موضوعيا يجعله جزءا من حقائق العالم، حتى وإن لم يكن من الممكن أن يدخل في خبرة عامة البشر. ونلاحظ أن هذا حسب مادة الحديث لا ينطبق على محمد بحكم مقامه النبوي. وفي مقابل خيال مادة الحديث نجد أن القرآن يعكس الخبرة العامة والمألوفة للبشر بإزاء الموتى ويؤكّد عليها في آية مريم التي تقول: «وكم أهلكنا قبلهم من قرن هل تُحِسُّ منهم من أحد أو تسمع لهم رِكْزا» (19: 98). ولقد فُسِّر الرِّكْز بأنه الصوت أو الصوت الخفي أو الحِسّ.

(34) ابن حنبل، **المسند**، ج 41، ص 204.

(35) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 2، ص 568 – 569. هذان المَلَكان يُوصفان في حديث يرويه أبو هريرة بما يعكس التحامل الثقافي المألوف ضد اللون الأسود، ونقرأ: «قال رسول الله ... : إذا قُبِر الميت أتاه مَلَكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المُنْكَر وللآخر النَّكِير ... » الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 2، ص 370.

(36) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج 1، ص 349.

ولكن وفي نهاية الأمر كان لابد للخيال النبوي والإسلامي من إيجاد مستقرّ لأرواح الموتى. وهذا المستقرّ تصفه مادة الحديث فيما يرويه كَعْبُ بن مالك أن محمدا قال: «إنما نسمةُ المؤمن [روحه] طائرٌ في شجر الجنّة، حتى يبعثه الله عز وجلّ إلى جسده يوم القيامة.»[37] وخيال هذا الحديث يعارضه خيال حديث آخر يقدّم صورة لا طير فيها وهو حديث البَرَاء ابن عازِب الذي يصف فيه محمدٌ رحلةَ الروح بعد خروجها. وهذه الرحلة تنتهي في حالة المؤمن بأن ينادي منادٍ في السماء أن «صدق عبدي، فأفْرِشُوه من الجنّة، وألبسوه من الجنّة، وأفتحوا له بابا من الجنّة.» قال: «فيأتيه من رَوْحِها وطِيبِها، ويُفْسَح له في قبره مدَّ بصره.» أما في حالة الكافر فإن الرحلة تنتهي بأن ينادي منادٍ من السماء أن: «كذب، فأفْرِشُوا له من النار، وأفتحوا له بابا إلى النار. فيأتيه من حرّها وسَمُومها، ويُضيّق عليه قبرُه حتى تختلف فيه أضلاعه ... »[38] وعندما نأتي للأطفال فإن مادة الحديث تُولي اهتماما خاصا لذراري المسلمين فنقرأ في حديث لأبي هريرة قول محمد: «ذراري المسلمين في الجنّة، يَكْفُلُهُم إبراهيم.»[39]

ولقد أضحت فكرة عذاب القبر محل إجماع المسلمين، إلا أن البعض مثل المعتزلة مثلا رفضها. ولقد استند موقف المعترضين على أن «كلّ حديث يخالف مقتضى العقول والحسّ يُقطَع بتخطئة ناقليه»، وإشاروا لحقائق الواقع وقالوا: «فإنا نكشف القبر، فلا نجد فيه ملائكة عُمْيا صُمّا يضربون الموتى بمطارق الحديد، ولا نجد فيه حيّات ولا ثعابين ولا نيرانا تأجّج. ولو كشفنا حالَه في حالة من الأحوال لوجدناه لم يتغيّر. ولو وضعنا على عينيه الزئبق، وعلى صدره الخردل لوجدناه على حاله ... »[40] ولقد كان للموقف العقلي أثره إذ ظهر وسط القائلين بعذاب القبر تيارٌ حاول إنقاذ الفكرة بالتمييز بين الجسد والروح وقال أصحابه إن «الله يُنعِّم الأرواح [يجعلها تعيش في نعيم] ويؤلمها، فأما الأجساد التي في قبورهم

(37) النسائي، **سنن النسائي،** ص 287. نشأ بإزاء هذا الخيال خيالٌ حرص على التعجيل بإثابة الصالحين وإدخالهم الجنّة في الحال، وهو خيال عادة ما عبّر عن نفسه بوسيلة الرؤى. وهكذا يحكي موسى بن حمّاد عن سفيان الثَّوري (ت 161 / 778) ، الفقية الذي كان مشهورا بالزهد، قائلا: «رأيت سفيان الثَّوري في الجنّة يطير من نخلة إلى نخلة ومن شجرة إلى شجرة فقلت: يا أبا عبد الله بم نلت هذا؟ فقال: بالورع ... » الغزالي، **إحياء علوم الدين،** ص 1895.

(38) ابن حنبل، **المسند،** ج 30، ص 501 – 502.

(39) المصدر السابق، ج 14، ص 71.

(40) ابن القيَم، **كتاب الروح،** ص 181.

فلا يصل ذلك إليها وهي في القبور.»[41]

والقبور، التي يصمت القرآن عما يحدث فيها أثناء الفترة البرزخية، تتحرّك نحو المركز عندما يصف لنا القرآن قيام القيامة التي تبدأ بخروج البشر منها. والقيامة ومشاهدها هي ما سنركّز عليه في باقي هذا الفصل.

6

والقيامة لها أسماء عديدة في القرآن من أبرزها الأسماء المتعلّقة بحدث قيام الموتى مثل يوم البعث ويوم الحشر ويوم الخروج، أو ما يتعلّق بهول الحدث نفسه مثل القارعة والواقعة والغاشية والطامَّة، أو مظهر لهذا الهول مثل الصَّاخّة، أو ما يتعلّق بما يحدث في مشهد القيامة مثل يوم الدِّين ويوم الفصل ويوم الحَسْرة ويوم التَّغابُن. والقيامة كحدث ترتبط بلحظة زمنية يسميها القرآن الساعة. وهذه الساعة هي بمثابة اللحظة الفاصلة بين نهاية التاريخ الخلاصي وبداية تاريخ جديد هو تاريخ الجنّة والنار. وأمر الساعة تلخّصه أفضل تلخيص آية الأعراف التي تقول: «يسألونك عن الساعة أَيَّان مُرْسَاها قل إنما عِلْمُها عند ربي لا يُجَلِّيها لوقتها إلا هو ثَقُلَت في السماوات والأرض لا تأتيكم إلا بَغْتَةً ... » (7: 187). وهكذا يتّضح أن علاقة البشر بالساعة يطبعها طابعان وهما أن وقتها لا يدخل دائرة علمهم لأن الله استأثر بعلمها، وأن مجيئها يقع بَغْتَة. وهذه الطبيعة المباغتة تجعلها مصدر تهديد وتوعّد قرآني مستمر يلقي بظلّه على كل لحظة من لحظات حياة الإنسان: «يسألك الناس عن الساعة قل إنما علمها عند الله وما يدريك لعل الساعة تكون قريبا» (33: 63، الأحزاب). إلا أن القرآن يضع الساعة أيضا في سياق ينزع عنها سمة المباغتة التامة بالإشارة لأشراطها عندما نقرأ في سورة محمد: «فهل ينظرون إلا الساعة أن تأتيهم بَغْتَة فقد جاء أَشْرَاطُها فأنَّى لهم إذا جاءتهم ذكراهم» (47: 18).

ولقد فصّلت مادة الحديث بشأن أشراط الساعة. فنقرأ مثلا حديثا يرويه حُذيفة بن أسيد الغِفاري يقول إن محمدا قال: «لن تقوم الساعة حتى يكون قبلها عشر آيات: طلوع الشمس من مغربها، وخروج الدابة، وخروج يأجُوج ومأجُوج، والدجّال، وعيسى بن مريم، والدُّخان، وثلاثة خسوف: خسف بالمغرب، وخسف بالمشرق، وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك تخرج نار من اليمن من قعر عدن تسوق الناس إلى المُحْشَر.»[42] وبالنظر للأشراط التي يذكرها القرآن فإننا نجد ثلاثة من هذه الأشراط مع احتمال شرط رابع. والشرط الأول يتعلّق بالدابة التي نجد ذكرها في النمل: «وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض

(41) الأشعري، **مقالات الإسلاميين،** ج 2، ص 116.

(42) أبو داود، **سنن أبي داود،** ج 6، ص 369.

تُكَلِّمُهُم أن الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون» (27: 82).[43] أما الشرط الثاني فيتعلّق بخروج يأجُوج ومأجُوج (الذين يحكى القرآن عن ردم ذي القرنين لسدّ بينهم وبين باقي البشر) وهكذا نقرأ في الأنبياء: «حتى إذا فُتِحت يأجُوج ومأجُوج وهم من كل حدب يَنْسِلُون * واقترب الوعد الحق فإذا هي شاخصة أبصار الذين كفروا يا ويلنا قد كنا في غفلة من هذا بل كنا ظالمين» (21: 96 – 97).[44] والشرط الثالث هو الدُّخَان الذي نقرأ عنه: «فارتقب يوم تأتي السماء بدُخَان مبين» (44: 10). أما الشرط الرابع فيتعلق بعودة عيسى، والذي عادة ما يُدلّل عليه باقتباس آية الزُّخْرُف التي تقول: «وإنه لَعِلْمٌ للساعة فلا تَمْتَرُنَّ بها واتبعون هذا صراط مستقيم» (43: 61). وهكذا وفي تفسير عبارة «وإنه لَعِلْمٌ للساعة» فقد ذهب ابن عباس وآخرون أنها تشير لنزول عيسى. إلا أن هذه الآية تظلّ مجرد احتمال في تدليلها على الشرط لأن آخرين مثل الحسن ذهبوا أن الهاء في «إنه» تعود على القرآن، وقالوا إن المعنى أن «هذا القرآن لَعِلْمٌ للساعة يُعْلِمُكُم بقيامها، ويخبركم عن أهوالها.»[45]

أضحت الساعة ولفترة قصيرة جزءا من قصة محمد مع قريش في مكة حسبما نقرأ في القمر: «اقتربت الساعة وانشقّ القمر * وإن يروا آية يُعْرِضُوا ويقولوا سِحْر مُسْتَمِرٌّ» (54: 1 – 2). وعن هذا الحدث يقول عبد الله بن مسعود: «انشقّ القمر على عهد رسول الله ... فِرقتين: فِرقة فوق الجبل، وفِرقة دُونه. فقال رسول الله ... اشهدوا.»[46] وفي حديث آخر يرويه أنس بن مالك نقرأ عن الطبيعة الإعجازية المقصودة للحدث إذ يقول إن «أهل مكة سألوا رسول الله ... أن يريهم آية فأراهم انشقاق القمر.»[47] وهكذا فإن ثمة

(43) نسج الخيال الإسلامي حول هذه الدابة ما نسج، فقال قتادة مثلا: «هي دابة ذات زغب وريش، ولها أربع قوائم تخرج من بعض أودية تهامة»، وقال عبد الله بن عمر في وصف ما تفعل «إنها تنكت في وجه الكافر نكتة سوداء، فتفشو في وجهه، فيسوّد وجهه، وتنكت في وجه المؤمن نكتة بيضاء، فتفشو في وجهه، حتى يبيّض وجهه ... » الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 16.

(44) ويبدو أن هدم السدّ وخروج يأجُوج ومأجُوج ظل هاجسا حيّا في خيال محمد كما نلمس من حديث زينب ابنة جَحْش والذي تقول فيه: «[إن] النبي ... دخل عليها فَزِعا يقول: لا إله إلا الله ويل للعرب من شرّ قد اقترب. فُتِح اليوم من ردم يأجُوج ومأجُوج مثل هذه، وحلّق بأصبعه الإبهام والتي تليها ... » (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 594 – 595). وبصرف النظر عما رآه محمد فإن شيئا لم يقع.

(45) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 205.

(46) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 520

(47) المصدر السابق، ج 5، ص 57.

حدثا يربطه القرآن بالساعة ويصبح علامة على اقترابها مما يهيِّىء المكيين لوقوعها. إلا أن المكيين لم يروا فيما شاهدوا حسبما تروي الأخبار علامة على ساعة ستقوم وإنما مجرد فعل سحر.

وفي وصف الحدث المباغت للساعة عندما تقع نقرأ: «يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم * يوم ترونها تَذْهَل كلُّ مُرْضِعَةٍ عما أرضعت وتضع كلُّ ذاتِ حَمْل حَمْلَها وترى الناس سُكَارَى وما هم بِسُكَارى ولكن عذاب الله شديد» (22: 1 – 2، الحجّ). ونرى المشهد هنا باعتباره المشهد الدنيوي الأخير. ولأن الساعة منفتحة على القيامة فإن هذا المشهد يكمّله المشهد الأخروي للساعة: «وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور» (22: 7، الحجّ). ووقوع الساعة وانبعاث من في القبور يعلنه حدث آخر هو النفخ في الصُّور: «ونُفِخ في الصُّور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم يَنْسِلون» (36: 51، يس).(48)

ويستخدم القرآن في المدثِّر لفظة أخرى للصُّور: «فإذا نُقِر في النَّاقُور * فذلك يومئذ يوم عسير» (74: 8 – 9). كما يستخدم أيضا لفظة أخرى هي لفظة الزجرة في الصافات حيث نقرأ: «فإنما هي زَجْرة واحدة فإذا هم ينظرون» (37: 19)، وفي النازعات حيث نقرأ: «فإنما هي زَجْرة واحدة * فإذا هم بالساهرة» (79: 13 – 14). وعند الموازنة فإن لفظة الزَّجْرة التي ترد مرتين فقط وذات المدلول العام الذي ينطوي على معنى الصوت ولكن من غير أن يرتبط بآلة هي على الأرجح الأسبق استخداما. وما نرجّحه أن القرآن استخدم بعد ذلك لفظة النَّاقُور التي ترد مرة واحدة، ليعدل عنها لكلمة الصُّور ذات الصبغة اليهودية التي ترد عشر مرات.

وآيات الصُّور في القرآن تتحدث عن نفخة واحدة تصرّح بها آية الحاقّة التي تقول: «فإذا نُفِخ في الصُّور نفخةٌ واحدةٌ» (69: 13). إلا أن هذه الصورة يعتريها تغيير في آية الزُّمَر التي تخبرنا عن نفختين: «ونُفِخ في الصُّور فَصَعِق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله ثم نُفِخ فيه أخرى فإذا هم قيامٌ ينظرون» (39: 68).(49) وتقدّم لنا النمل صورة أخرى

---

(48) الصُّور هو البوق أو القَرْن الذي يُنفخ فيه. والقَرْن هو أداة اليهود للأذان، وكان أحد الخيارات التي بحثها المسلمون وهم يفكرون في طريقة الدعوة للأذان.

(49) كان من الطبيعي أن يتساءل المسلمون عن الفترة بين النفختين. وبهذا الصدد نعثر على حديث يرويه أبو هريرة قائلا: «عن النبي ... قال: بين النفختين أربعون.» وعندما سئل هل يعني أربعين يوما أو شهرا أو سنة ظلّ يقول: أَبَيْتُ. (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 498). ويقول العسقلاني في شرح ذلك: «قوله (أبيت) أي امتنعت عن القول بتعيين ذلك لأنه ليس عندي في ذلك توقيف ... » **فتح البارى**، ج 8، ص 424.

حيث نقرأ: «ويوم يُنْفَخ في الصُّور فَفَزِع من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله وكل أتوه داخرين» (27: 87). ولقد أشكل معنى الصَّعْقة المذكورة في آية الزُّمَر على المفسرين. رأى البعض أنها تعني الموت، بينما رأى آخرون أنها غير الموت واستدلّوا بآية الأعراف التي تقول: «وخَرَّ موسى صَعِقا» (7: 143)، من غير أن يعني ذلك أنه مات. وهكذا فإن أصحاب الرأي الثاني قرأوا آية الزُّمَر على ضوء آية النمل أذ رأوا أن نفخ الفزع يفضي للصَّعْقة، وبذا فإننا بإزاء نفختين. أما الذين ساووا بين الصَّعْق والموت فقد قادهم منطقهم لافتراض ثلاث نفخات: نفخة الفزع، ونفخة الصَّعْق، ونفخة البعث. وعلاوة على مشكلة معنى الصَّعْق واجه المفسرون مشكلة ما يعنيه الاستثناء في عبارة: «إلا من شاء الله» التي ترد في آيتَي النمل والزُّمَر. وفي محاولة الإجابة على من تقصد العبارة حلّق خيال المفسرين في اتجاهات شتى، مما اضطر قتادة أن يحاول قفل الباب بقوله: «الله أعلم بأنهم من هم، وليس في القرآن والأخبار ما يدلّ على أنهم من هم.»(50)

وما نلاحظه في الاستخدام القرآني للصُّور أنه يستعيد عنصر الصوت، وهكذا ومثلما أن القرآن يستخدم عنصر الصوت كصيحة إهلاك في قصص الإهلاك (فنقرأ في هود مثلا: «ولما جاء أمرنا نجينا شعيبا والذين آمنوا معه برحمة منا وأخذت الذين ظلموا الصيحة فأصبحوا في ديارهم جاثمين» (11: 94)) فإنه يستخدمه أيضا عبر صوت الصُّور لبعث الموتى. وفي شذرة في سورة يس يجتمع عنصرا الصُّور والصيحة في إكمال مشهد القيامة: «ونُفِخ في الصُّور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون * قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون * إن كانت إلا صيحة واحدة فإذا هم جميع لدينا محضرون» (36: 51 — 53). إلا أن ما يفاجئنا في سورة (ق) أن عنصر الصُّور ينسحب ويختفي لتحلّ محله الصيحة بوصفها وسيلة الإله لبعث من في القبور: «واستمع يوم يُنَادِ المُنَادِ من مكان قريب * يوم يسمعون الصيحة بالحق ذلك يوم الخروج» (50: 41 — 42).

وفي مشهدٍ واحدٍ من مشاهد القيامة يلتحم نفخ الصُّور بالمشهد الكوني فنقرأ في الحاقّة: «فإذا نُفِخ في الصُّور نفخةٌ واحدة * وحُمِلت الأرضُ والجبالُ فَدُكَّتا دكَّة واحدة * فيومئذ وقعت الواقعة * وانشقت السماء فهي يومئذ واهية» (69: 13 — 16). أما فيما خلا ذلك فإن الصورة القرآنية ترتبط بخروج البشر من قبورهم. والقرآن يصف التجربة كتجربة جماعية فنقرأ: «وتركنا بعضهم يومئذ يموج في بعض ونفخ في الصور فجمعناهم جمعا» (18: 99، الكهف)، أو: «يوم يُنْفَخ في الصُّور فتأتون أفواجا»

---

(50) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 27، ص 19.

(78: 18، النبأ). إلا أن التخصيص يقع أيضا فنقرأ: «يوم يُنْفَخ في الصُّور ونَحْشُر المجرمين يومئذ زُرْقا» (20: 102). بيد أن هذا التخصيص لابد أن يصل في نهاية الأمر للمستوى الفردي إذ أن القيامة غرضها محاسبة الفرد: «وكلهم آتيه يوم القيامة فردا» (19: 95، مريم). وعن نفخة الصُّور وما يعقبها من مثول الفرد للحظة حسابه نقرأ: «وَنُفِخ في الصُّور ذلك يوم الوعيد * وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد» (50: 20 — 21، (ق)).

7

والقيامة حدث إنساني بمعنى ان مركزها ومقصودها هو الإنسان.(51) إلا أن القرآن يحيط هذا الحدث الإنساني بمظاهر كونية وطبيعية تجعل مجموع الكون وكأنه امتداد للإنسان. والعنصران الأساسيان للكون القرآني في وصف القيامة هما السماء والأرض. وكل من هذين العنصرين كونٌ مركّب من عناصر أخرى هي في حالة السماء: النجوم والكواكب والشمس والقمر، وفي حالة الأرض: الجبال والبحار، علاوة على الإنسان والحيوانات. ومجموع هذه العناصر تتداخل في صور القيامة.

---

(51) رغم أن القرآن يشير إلى رسل الجن («يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا» (6: 130، الأنعام))، وحشرهم («ويوم يحشرهم جميعا يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس» (6: 128، الأنعام))، وحشر الحيوانات («وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون» (6: 38، الأنعام)، «وإذا الوحوش حُشِرَت» (81: 5، التكوير))، إلا أن هذه الكائنات ثانوية في قصة القيامة وما يعقبها. وفي شرح آية التكوير يذكر الزمخشري أن ابن عباس ذهب إلى أن حشر الحيوانات هنا يعني موتها. إلا أن قتادة تمسّك بدليل القول وقال: «يُحشر كل شيء حتى الذباب للقِصاص». ويضيف الزمخشري: «وقيل إذا قُضي بينها رُدّت ترابا فلا يبقى منها إلا ما فيه سرور لبني آدم وإعجاب بصورته كالطاووس ونحوه.» (**الكشّاف**، ج 6، ص 321). وفي المقارنة بين موقف المعتزلة والأشاعرة وأهل السنة بصدد هذه المسألة يقول الرازي إن المعتزلة ذهبوا إلى أن الله «يحشر الحيوانات كلها في ذلك اليوم ليعوّضها عن آلامها التي وصلت إليها في الدنيا بالموت والقتل وغير ذلك، فإذا عُوضت على تلك الآلام، فإذا شاء الله أن يُبقي بعضها في الجنّة إذا كان مستحسنا فَعَلَ، وإن شاء أن يفنيه أفناه على ما جاء به الخبر»، بينما رأى الأشاعرة وأهل السنة «أنه لا يجب على الله شيء بحكم الاستحقاق، ولكن الله يحشر الوحوش كلها فيقتصّ للجمّاء [التي لا قرن لها] من القرناء، ثم يقال لها موتي فتموت ... » **التفسير الكبير**، ج 31، ص 68.

والصورة الكبرى للقيامة التي يُبْرز الله عبرها قوته المحيطة وملكه ترتبط بالسماء: «يوم نطوي السماء كَطَيِّ السِّجِل للكتب كما بدأنا أول خلق نُعِيده وعدا علينا إنا كنا فاعلين» (21: 104، الأنبياء).[52] وهكذا فإن صور السماء هي التي تحيط بصور باقي العناصر — فنقرأ في الطُّور مثلا وصفا شاملا لتلك الحركة الكونية: «يوم تمُور السماء مورا» (52: 9)، وهو وصف يصبح أكثر تحديدا في صورة النبأ: «وفُتِحَت السماء فكانت أبوابا» (78: 19)، والتي تكثّفها صور أخرى مثل صورة الحاقّة: «وانشقت السماء فهي يومئذ واهية» (69: 16)، أو صورة الرحمن: «فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان» (55: 37).

وعندما نأتي للأجرام السماوية، أي النجوم والكواكب والشمس والقمر، فإنها تصبح أيضا جزءا من حدث القيامة. والقرآن يشير لما يحدث في حالة مجموع الكواكب في آية واحدة هي آية الانفطار التي تقول: «وإذا الكواكب انتثرت» (82: 2). أما النجوم فتُذكر في آية التكوير التي تقول: «وإذا النجوم انكدرت» (81: 2) وآية المرسلات التي تقول: «فإذا النجوم طُمِسَت» (77: 8). ولقد تباين معنى انكدار النجوم وسط المفسرين بين تناثرها وفنائها. أما في معنى انطماسها فإنه وعلى الرغم من الاتفاق العام على ذهاب ضوئها إلا أنه برز اختلاف عما إن كان ذلك يعني أيضا محق ذواتها.[53] أما الشمس فإن صورتها الأساسية تصفها آية التكوير التي تقول: «إذا الشمس كُوِّرَت» (81: 1). ولقد أشكلت كلمة التكوير على المفسرين إذ أن دلالتها المألوفة عن تلفيف الشيء مثل تكوير العمامة لا تفيد في سياق الآية. وهكذا أسقط عليها المفسرون معان آخرى أكثر ملائمة ومستوحاة مما يقوله القرآن عن الأجرام الأخرى فقالوا مثلا إن تكوير الشمس يعني طمسها أو إذهاب ضوئها أو رميها مثلما هو الحال في الانتثار.[54] أما بالنسبة للقمر فقد مرّت بنا أعلاه آيتا سورة

---

(52) نجد صدى هذا المعنى في آية التكوير التي تقول: «وإذا السماء كُشِطَت» (81: 11)، والتي يقول الزمخشري في معناها: «كُشفت وأُزيلت». **الكشّاف**، ج 6، ص 323.

(53) اعترض البعض على محق الذوات استنادا على آية الأنبياء: «إنكم وما تعبدون من دون الله حَصَب جهنم» (21: 98) وذهبوا إلى أن الشمس والنجوم «تطرح في جهنم ليراها من عبدها.» الزمخشري، **الكشّاف**، ج 6 ، ص 321.

(54) هذه الصورة لا تنسجم مع الصورة التي ترسمها مادة الحديث لحضور الشمس والدور الذي تلعبه يوم القيامة. يروي المِقداد بن الأسود أنه سمع محمدا يقول: «تُدْنَى الشمسُ يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم كمقدار ميل ... فيكون الناس على قدر أعمالهم في العَرَق، فمنهم من يكون إلى كعبيه، ومنهم من يكون إلى رُكْبَتَيه، ومنهم من يكون إلى حَقْوَيْه، ومنهم من يُلْجِمه العَرَق إلجاما ... وأشار ... بيده إلى فيه.» مسلم، **صحيح مسلم**، ج 4، ص 2196.

القمر اللتان تتحدّثان عن اقتراب الساعة وانشقاق القمر وكيف أن هذا جعل للساعة ولفترة قصيرة حضورا في الواقع التاريخي لمكة حسب الرواة. وفيما عدا ذلك يَرِد ذكر القمر والقيامة في سورة القيامة في الآيات التي تقول: «فإذا بَرِق البصر * وخَسَف القمر * وجُمِع الشمسُ والقمر» (75: 7 – 9). ولقد فُهِم خسوف القمر في هذا السياق بالمدلول العادي لذهاب ضوئه أو ذهابه بنفسه. أما عن جمع الشمس والقمر فإن الزمخشري قد لخّص ما ذهب إليه خيال المفسرين في قوله: «وجُمع الشمس والقمر حيث يُطلعهما الله من المغرب. وقيل: وجُمعا في ذهاب الضوء، وقيل: يجمعان أسودين مكوّرين كأنهما ثوران عقيران في النار. وقيل يجمعان ثم يقذفان في البحر، فيكون نار الله الكبرى.»(55) وهذه اللحظة الكونية لانخساف القمر وجمعه بالشمس تتوسطها تجربة الإنسان المزلزلة والخانقة التي تصفها آية «فإذا بَرِق البصر» وآية «يقول الإنسان يومئذ أين المفرّ» (75: 10).(56)

أما الأرض فإنها تمرّ بحالات أبسطها ما تصفه آية المُزَّمِّل: «يوم تَرْجُف الأرض» (73: 14)، وهو وصف تكثّفه صورة النازعات: «يوم تَرْجُف الرَّاجِفة * تتبعها الرَّادِفة» (79: 6 – 7). وطبيعة هذه الرجفة ترتفع في الواقعة لنقرأ: «إذا رُجَّت الأرض رَجًّا» (56: 4). وصورة هاتين الحالتين تتحوّل لتكتسب صورة الزلزال: «إذا زُلْزِلت الأرض زِلْزَالها * وأخرجت الأرض أثقالها» (99: 1 – 2، الزَّلْزَلة). والأرض وهي في حالتها الزلزالية هذه تكتسب خاصية النطق: «وقال الإنسان ما لها * يومئذ تُحَدِّث أخبارها * بأن ربك أوحى لها» (99: 3 – 5).(57) وحالات الرجفة والرجّ والزلزلة هذه تعارضها حالة ذات طبيعة مختلفة تنبسط فيها الأرض: «وإذا الأرض مُدَّت * وألقت ما فيها وتخلَّت» (84: 3 – 4، الانشقاق). وما نلاحظه في صورتَي المُزَّمِّل والزَّلْزَلة أن الأرض تُخْرِج ما في باطنها، وهو صورة تهيئنا للحظة البعث. وما نلاحظه أيضا أن الأرض في كل هذه الصور متماسكة، وهو تماسك لا يلبث أن ينتثر في صورة الفجر: «كلا

---

(55) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 6، ص 268.

(56) يقول الزمخشري في شرح عبارة «بَرِق البصر» إنها تعني: «تحيّر فزعا، وأصله من برق الرجل إذا نظر إلى البرق فدهش بصره.» **الكشّاف**، ج 6، ص 268.

(57) مال الزمخشري لتفسير حديث الأرض هنا تفسيرا مجازيا وقال: «هو مجاز عن إحداث الله تعالى فيها من الأحوال ما يقوم مقام التحديث باللسان ... » (**الكشّاف**، ج 6، ص 413). إلا أن معتزلة آخرين ذهبوا إلى أن «الكلام يجوز خلقه في الجماد، فلا يبعد أن يخلق الله تعالى في الأرض حال كونها جمادا أصواتا مقطعة مخصوصة فيكون المتكلم والشاهد على هذا التقدير هو الله تعالى.» الرازي، **التفسير الكبير**، ج 32، ص 60.

إذا دُكَّت الأرض دَكًّا دَكًّا» (89: 21).[58] ولإعادة الاتساق بين صورة الدَّكّ وباقي الصور ذهب الرازي إلى «أن هذا التدكدك لابد أن يكون متأخرا عن الزلزلة ... »[59]

وعندما ننتقل للجبال فإننا نجد أن أحوالها تمثّل عنصرا هاما في وصف حدث القيامة. وتبرز الجبال عبر ثلاثة أحوال: كجزء من الصورة الكونية الكبرى التي تشمل السماء وأجرام النجوم والشمس، وكجزء من الأرض، وكعنصر مستقلّ. ومن أمثلة الحالة الأولى اقتران الجبال بالسماء في آيتَي المعارج: «يوم تكون السماء كالمُهْل * وتكون الجبال كالعِهْن» (70: 8 – 9)، واقترانها بالشمس والنجوم في آيات التكوير: «إذا الشمس كُوِّرَت * وإذا النجوم انكدرت * وإذا الجبال سُيِّرَت» (81: 1 – 3). أما الحالة الثانية فهي الغالبة ومن أمثلتها آية الحاقّة التي مرت بنا أعلاه عن دكّ الأرض والجبال أو آيتَا الواقعة «إذا رُجَّت الأرض رَجًّا * وبُسَّت الجبال بَسًّا» (56: 4 — 5). وفي الحالة الثالثة فإن الصورة تقتصر على الجبال ومن أمثلتها آيات طه: «ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا * فَيَذَرُها قاعا صَفْصَفا * لا ترى فيها عِوَجا ولا أَمْتا» (20: 105 107). وتجدر الإشارة إلى شَذْرة تُذكر فيها الجبال ولا تُذكر الأرض صراحة ولكن حضورها ضمني عبر ذكر الإنسان، إذ نقرأ في القارعة: «القارعة * ما القارعة * وما أدراك ما القارعة * يوم يكون الناس كالفراش المبثوث * وتكون الجبال كالعهن المنفوش» (101: 1 — 5). وعند مقارنة حضور الإنسان في آية القيامة أعلاه بحضوره في شَذْرة القارعة هذه فإننا نلاحظ أنه يُسلب ذاتيته ووعيه فيها حيث يُشبّه بالحشرات.

وفي حالة البحار فإن القرآن يشير لحالها في آيتين هما آية الانفطار التي تقول: «وإذا البحار فُجِّرَت» (82: 3)، وآية التكوير التي تقول: «وإذا البحار سُجِّرَت» (81: 6). وفي حالة آية الانفطار فإن خيال المفسرين انقسم لاتجاهين: اتجاه رأى تفجّر البحر بمعنى اجتماع للمياه وامتلاء البحر وفيضه، واتجاه رأى فيه معنى ذهاب الماء ويباس البحر. وانقسموا أيضا حول معنى السَّجْر في آية التكوير، إذ جعله البعض مقابلا لما قالوه عن التفجير فرأوا فيه معنى

---

(58) تتكرّر الآية في الحاقّة بتغيير فنقرأ: «وحُمِلَت الأرض والجبال فَدُكّتا دَكّة واحدة» (69: 14). ومقارنة الآيتين تقودنا لملاحظتين. الملاحظة الأولى تتعلّق بالمفعول المطلق وتوكيده في عبارة «دَكًّا دَكًّا» والتي يقول الزمخشري في شرحها: «دَكًّا بعد دَكّ، كقوله: حسبته بابا بابا، أي كرّر عليها الدكّ حتى عادت هباء منبثًّا» (**الكشّاف**، ج 6، ص 373). وبإزاء هذا التكرار في الدكّ فإن آية الحاقّة تؤكّد أن الدكّ يحدث مرة واحدة. أما الملاحظة الثانية فتتعلّق بإضافة الجبال للأرض في فعل الدَّكّ، وهو تخصيص لا نجد له أساسا تفسيريا لأن دَكّ الأرض يشمل الجبال بالضرورة.

(59) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 31، ص 174.

الامتلاء والفيض أو معنى اليباس، وجعله البعض بمنزلة التَّنُّور وتخيّلوا بحارا مشتعلة.

ويجمع القرآن كل العناصر عبر صورة عنصرَي السماء والأرض في آيات الانشقاق التي تقول: «إذا السماء انشقَّت * وأذِنَت لربها وحُقَّت * وإذا الأرض مُدَّت * وألقت ما فيها وتَخَلَّت * وأذِنَت لربها وحُقَّت» (84: 1 – 5). وتختلف الصورة هنا عما سبقها من صور في أن السماء والأرض تكتسبان خاصية الوعي التي تجعل علاقتهما بالله في هذه اللحظة علاقة سماع وطاعة له. ويرتفع القرآن بهذه الصورة وكل الصور الجزئية لتجتمع وتذوب في صورة كبرى يقف في مركزها الإله، وهي الصورة التي تصفها لنا آية الزُّمَر: «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون» (39: 67).

8

لقد قلنا أعلاه إن القيامة حدث إنساني مركزه ومقصوده هو الإنسان. ولقد أشرنا أيضا أن القيامة هي المدخل الدرامي للمرحلة الرابعة والأخيرة في القصة الخلاصية للقرآن. والحدثان المركزيان للقيامة هما حدث القيامة نفسه بمعنى انبعاث الموتى وقيامهم ثم حدث الحساب. والقرآن يصف حدث البعث أو الحشر في مشاهد سريعة وقليلة باعتباره حدثا انتقاليا. وهكذا نأتي في الانفطار على صورة خارجية مختزلة للبعث: «وإذا القبور بُعْثِرَت» (82: 4). وينتقل صدى هذه الصورة لسورة (ق) حيث نقرأ: «يوم تَشَقَّق الأرض عنهم سِرَاعا ذلك حشر علينا يسير» (50: 44)، وهي صورة أكثر اكتمالا إذ يظهر فيها عنصرا الإنسان والإله — الإنسان وهو يخرج مسرعا من باطن الأرض، والإله وقد تحقّق وعده بالحشر. وتتواصل المشاهد الخارجية السريعة بوصف لحظة الخروج نفسها: «ونُفِخ في الصُّور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم يَنْسِلُون» (36: 51، يس)، وبوصف هيئة البشر ومشهدهم العام: «خُشَّعا أبصارُهم يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر» (54: 7، القمر)، علاوة على حالتهم النفسية التي تختزل الزمن أو تلغيه: «كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا إلا عشية أو ضحاها» (79: 46، النازعات)، «ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة» (30: 55، الرُّوم).

ويحرص القرآن على تأكيد أن كل فرد بشري سيُبعث: «وحشرناهم فلم نغادر منهم أحدا» (18: 47، الكهف). وما يتّضح من الصور السابقة أن الحشر جسماني. إلا أن القرآن يقدّم لنا مثلا تلك الصورة التي مرّت بنا أعلاه في سورة (ق): «وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد» (50: 21)، وهي صورة جعلت البعض يذهبون إلى أن الحشر هو حشر للنفوس أو حشر

روحاني يكون فيه الإنسان قد تخلّص من بدنه.[60] إلا أن الحشر الروحاني مفهوم لا يسنده دليل القرآن حيث القيامة جسمانية، وحيث صور التلذّذ والتنعّم الأخروي في الجنّة أو التألّم والشقاء في النار جسمانية.

والقيامة مقدمة للحساب. ومادة الحساب في القرآن تتميّز من الناحية الدرامية بتفصيلها وكثافتها، ولكنها تتميّز بميزة أخرى فريدة وهو أنها مادة ذات طبيعة «مرآوية» (من مرآة). وهكذا وبينما يقدّم القرآن مشاهد الحساب ومواقفها كـ «تاريخ أخروي» فإنه يقدّمها في نفس الوقت كـ «تاريخ حاضر» أو «حوار حاضر» يجد فيه المخاطَبُ بالقرآن نفسَه.

إن الإنسان عندما يَنْسِل من قبره يجد أمامه مسرحا معدّا لحسابه يهيمن عليه الله: «وله المُلْك يوم يُنْفَخ في الصُّور» (6: 73، الأنعام). والصورة الكبرى التي تصف هذا المسرح ترد في آية الفجر: «وجاء ربُّك والمَلَك صَفّا صَفّا» (89: 22)، وهي صورة تكتسب تفصيلا إضافيا في آية الحاقّة: «والمَلَك على أرجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية» (69: 17).[61] والصورة القرآنية تقترب من قلب هذا المشهد أكثر لنقرأ في النبأ: «يوم يقوم الرُّوح والملائكة

(60) كان الفلاسفة، وبحكم تأثرهم بالفلسفة الإغريقية، هم الذين دافعوا عن الحشر الروحاني، وهو موقف سنأخذ ابن سينا مثالا عليه. كان ابن سينا أرسطيا وبالتالي انطلق من تفرقة تسمو بالنفس من ناحية وتهبط وتنحطّ بالجسد في المقابل. وهكذا رأى أن النفس مستغنية في القوام عن البدن وأنها قائمة بذاتها. وعندما يجيء الأمر للمعاد فإنه يقرّر: «فالسعادة الأخروية عند تخلّص النفس عن البدن، وآثار الطبيعة». وعنده أن النفس عندها تدخل مرحلة كمال اللذات بتجردها ونظرها نظرا عقليا إلى «ذات من له الملك الأعظم، وإلى الروحانيين الذين يعبدونه، وإلى العالم الأعلى، وإلى وصول كماله إليه، واللذة الجليلة عند ذلك، والشقاوة الأخروية عند ضد ذلك. وكما أن تلك السعادة عظيمة جدا، فكذلك الشقاوة التي تقابلها، أليمة جدا.» **رسالة أضحوية في أمر المعاد**، ص 118 – 119.

(61) في المقارنة بين الآيتين نلاحظ أنه وإن كانت صورة آية الفجر تصف الله وهو في حالة حركة وتوحي بأديم أفقي يجمعه بالملائكة فإن آية الحاقّة تصفه جالسا على عرشه فوق الملائكة. وهذا يجعلنا نرجّح أن آية الفجر سابقة على آية الحاقّة. لاحظ الرازي في آية الفجر الإشكال في الفعل «جاء» لأن الحركة ترتبط بالجسم وبالتالي بما هو غير أزلي، وهي بهذه الصفة لا تجوز على الله الذي هو أزلي. ولحلّ المعضلة لجأ للتأويل وقال إن «هذا من باب حذف المضاف وإضافة المضاف إليه مقامه، ثم ذلك المضاف ما هو؟ فيه وجوه أحدها: وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة، وثانيها: وجاء قهر ربك ... وثالثها: وجاءت جلائل آيات ربك لأن هذا يكون يوم القيامة ... » **التفسير الكبير**، ج 31، ص 174.

صَفًّا لا يتكلمون إلا من أذِن له الرحمن وقال صوابا» (78: 38)،[62] ولنقرأ في طه: «يومئذ يَتَّبِعُون الداعي لا عِوَج له وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همسا» (20: 108). ثم يتحوّل المشهد لمركزه الحقيقي أي الإنسان باعتباره موضوع لحظة الحساب، وتبرز صورة الصفّ مرة أخرى ولكنه في هذه المرة صفّ البشرية بأجمعها منذ بداية خلقها: «وعُرِضُوا على ربك صفّا لقد جِئْتُمُونا كما خلقناكم أول مرة بل زعمتم ألَّن نجعل لكم مَوْعِدا» (18: 48، الكهف).[63] وتتحرّك الصورة القرآنية لتقترب من قلب مشهد البشرية في آية غافر التي تكشف عما سيفعله الله: «اليوم تُجْزَى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم إن الله سريع الحساب» (40: 17). ثم نصل لقلب المشهد — للحظة الحساب التي يقف فيها الفرد البشري أمام الله: «وكلهم آتيه يوم القيامة فردا» (19: 95، مريم). هذه اللحظة في حضرة من «يعلم خائنة الأعين وما تُخْفي الصدور» (40: 19، غافر)، هي لحظة الانكشاف والعُرْي الكامل: «يومئذ تُعْرَضُون لا تَخْفى منكم خافية» (69: 18، الحاقّة)، لحظة الاستسلام الكامل: «يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله» (82: 19، الانفطار)، لحظة المواجهة بين ذاكرة الإله الشاهد وذاكرة الإنسان: «يوم يَبْعَثُهُم الله جميعا فينبِّئهم بما عَمِلوا أحصاه الله ونَسُوُه والله على كل شيء شهيد» (58: 6، المُجادِلة)، لحظة تحمّل مسئولية كل فعل مهما دقّ أو صَغُر: «فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره * ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره» (99: 7 — 8، الزلزلة). والفرد الذي تصفه هذه اللحظة القرآنية هو فرد متوحّد وفارٌّ ومغترب عن كل الأفراد حتى أقرب الناس إليه: «يوم يَفِرّ المرء من أخيه * وأمه وأبيه * وصاحبته وبنيه * لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه» (80: 34 — 37، عبس).[64]

---

(62) تضيف هذه الآية عنصرا جديدا لمشهد الإله والملائكة وهو الروح. والروح عنصر غامض ليس من الواضح ما هي طبيعته وما هو دوره، ولهذا كان من الطبيعي أن يختلف المفسرون حول ما تعنيه الآية بالروح. ولقد كان حلُّ قتادة لإعطاء الروح معنى من غير التصريح به أن قال: «هذا مما كان يكتمه ابن عباس.» الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 416.

(63) انتبه المفسرون إلى أن عبارة «بل زعمتم ألَّن نجعل لكم مَوْعِدا» تنطوي على مشكلة. فالعبارة تنسب الزعم بعدم التصديق بالقيامة لكل البشر، إلا أن هذا يتعارض مع الواقع لأنه لا ينطبق على المؤمنين. وهكذ ولحلّ المشكلة ذهب الطبري مثلا إلى أن «هذا الكلام مخرج الخبر من خطاب الله به الجميع، والمراد منه الخصوص، وذلك أنه قد يَرِدُ القيامة خَلْقٌ من الأنبياء والرسل والمؤمنين بالله ورسله وبالبعث ... وأن ذلك إنما يُقال لمن كان في الدنيا مكذِّبا بالبعث وقيام الساعة.» **تفسير الطبري**، ج 8، ص 233.

(64) رغم عموم هذه الآية في الحديث عن كل فرد بشري، إلا أن القرآن يتراجع عن هذا التعميم

ورغم أن القيامة حدث يشمل المؤمنين وغير المؤمنين إلا أن القرآن يصفها بروح سجالية تضع غير المؤمنين في المركز الدرامي. وفي وصف غير المؤمنين يستخدم القرآن ألفاظ «كافر» و«مشرك» و«منافق»، ولفظان عامان يجمعان كل هذه الفئات وهما «مجرم» و«ظالم». وسجالية القرآن تبرز من خلال تواتر تعبير «ويل يومئذ للمكذبين» الذي يضع الكفار أمام واقع ما ظلّوا يكذبونه ويعلن الانتصار الفاصل عليهم: «هذا يوم الفصل الذي كنتم به تُكَذِّبُون» (37: 21، الصَّافات). ويصف القرآنُ الكفارَ عبر صور ومواقف متباينة. وهكذا نقرأ عن هيئة حشر الكافر في طه: «ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضَنْكا ونحشره يوم القيامة أعمى» (20: 124). وعندما يحتجّ الكافر تأتيه في الحال إجابة الإله: «قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا * قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تُنْسَى» (20: 125 – 126). وهذه الصورة تنقضها صورة يس: «ولو نشاء لطمسنا على أعينهم فاستبقوا الصراط فأنى يبصرون» (36: 66) والتي توحي بأنهم مبصرون. ومشهد طه تنقضه أيضا آية الإسراء التي تقول: «... ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عُمْيا وبُكْما وصُمّا مأواهم جهنم كلما خبت زدناهم سعيرا» (17: 97).[65] وهكذا فإن الكافر الذي يستطيع أن يتكلّم ويحتجّ في مشهد طه لا يستطيع فعل ذلك في مشهد الإسراء لأنه أبكم، ولا يستطيع أن يسمع ما يمكن أن يقوله الإله لأنه أصمّ. والقرآن يؤكد على مسألة البَكَم في مكان آخر حيث نقرأ في المرسلات: «هذا يومُ لا يَنْطِقُون» (77: 35)، إلا أنها حالة تُنْقَض في آيات أخرى كما رأينا في آية طه.[66] والهيئة الأخرى التي يُحشر بها الكفار تصف لون وجوههم فنقرأ: «ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مُسْوَدَّةٌ» (39: 60، الزُّمَر)، ونقرأ: «يوم تَبْيَضُّ وجوه وتَسْوَدُّ وجوه فأما الذين اسْوَدَّتْ وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا

ليخصّص في آيات الزُّخْرُف التي تقول: «الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين * يا عبادِ لا خوف عليكم اليوم ولا أنتم تحزنون * الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين» (43: 67 – 69). وعن هذا التخصيص نقرأ قولا يرويه قتادة عن المعتمر عن أبيه أنه قال: «سمعت أن الناس حين يُبعثون ليس منهم أحد إلا فَزِع، فينادي مناد: يا عباد الله لا خوف عليكم اليوم ولا أنتم تحزنون، فيرجوها الناس كلهم، قال: فيتبعها: «الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين»، قال: فييأس الناس منها غير المسلمين.» الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 209.

(65) ترجيحنا أن هذه الآية جاءت بعد آية طه.

(66) كان الزمخشري من الذين تنبهّوا لهذا التناقض وحاول تسويغه بقوله: «ويوم القيامة طويل ذو مواطن ومواقيت: ينطقون في وقت ولا ينطقون في وقت؛ ولذلك ورد الأمران في القرآن.» **الكشّاف**، ج 6، ص 290.

العذاب بما كنتم تكفرون» (3: 106، آل عِمْران). وكما نرى، فإن الصورة القرآنية هنا تعكس التحامل الثقافي المألوف ضد اللون الأسود.(67)

والسجال ضد الكفار يوم القيامة يصل ذروته في تلك اللحظة التي يسأل فيها الإله: «ويوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون» (28: 74، القَصَص). وعلاوة على المشركين فإن السؤال الإلهي يتجه إلى طرفين آخرين. فالإله يسأل الملائكة: «ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون» (34: 40، سبأ)، وتجيب الملائكة: «قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون» (34: 41).(68) أما الطرف الثاني فهو على ما يبدو ما كان يعبد المشركون من أوثان

---

(67) هذا التحامل ضد اللون الأسود من الممكن أن توحي به آيتا عبس اللتان تقولان في وصف وجوه الكفار يوم القيامة: «ووجوه يومئذ عليها غَبَرَة ❊ تَرْهَقُهَا قَتَرَة» (80: 40 — 41). وبينما فسّر الطبري لفظة «قَتَرَة» بمعنى الغَبَرَة (من الغبار) (**تفسير الطبري،** ج 12، ص 454 — 455)، فإن الزمخشري فسّرها بمعنى «سواد كالدخان» وقال: «ولا ترى أوحش من اجتماع الغبرة والسواد في الوجه، كما ترى في وجوه الزنوج إذا اغبرّت، وكأن الله ... يجمع إلى سواد وجوههم [أي الكفّار] الغبرة ... » (**الكشّاف،** ج 6، ص 319). أما الطبرسي فإن الغبرة نفسها تصبح عنده سوادا إذ يفسّرها بمعنى «سواد وكآبة للهم»، ويفسّر القترة بمعنى «سواد أو كسوف عند معاينة النار.» (**مجمع البيان،** ج 10، ص 209). وثمة لون آخر يرتبط بموقف الحشر. نقرأ في طه: «يوم يُنفخ في الصُّور ونحشر المجرمين يومئذ زُرْقا» (20: 102). وفي تفسير الزُّرْقة نقرأ في الطبري: «عُني بالزرق في هذا الموضع: ما يظهر في أعينهم من شدّة العطش الذي يكون عند الحشر ... وقيل: أريد بذلك أنهم يحشرون عميا ... » (**تفسير الطبري،** ج 8، ص 456). ويورد الزمخشري علاوة على تفسير أنهم يحشرون عميا قولا آخر يربط الآية بتحامل لوني ارتبط عند العرب بنظرتهم للروم: «الزرقة أبغض شيء من ألوان العيون إلى العرب لأن الروم أعداؤهم وهم زرق العيون ... » **الكشّاف،** ج 4، ص 109. ويقول الطبرسي في تفسير الزُّرْقة: «ومعنى الزُّرْقة: الخضرة في سواد العيون كعين السنور، والمعنى في هذا تشويه الخلق.» (**مجمع البيان،** ج 7، ص 41). وهكذا وحسب هذا التفسير فإن مدلول الزُّرْقة يتغيّر ليكتسب مدلول الخضرة.

(68) إجابة الملائكة هنا تحمل صدى آية الأنعام التي تقول: «وجعلوا لله شركاءَ الجن» (6: 100). والصورة هنا تنطوي على مشكلة فيما يتعلّق بواقع الوثنية العربية. فرغم إيمان العرب بالجن (وهو إيمان، كما نعلم، انتقل للإسلام) إلا أن الجن لم يكونوا موضوع عبادة لهم. والانتباه لهذه النقطة جعل الزمخشري يفسر الآية بقوله: «يريدون الشياطين، حيث أطاعوهم في عبادة غير الله. وقيل: صورت لهم الشياطين صور قوم من الجن وقالوا: هذه صور الملائكة

وأصنام حيث نقرأ في الفرقان: «ويوم يحشرهم وما يعبدون من دون الله فيقول أأنتم أضللتم عبادي هؤلاء أم هم ضلوا السبيل ❊ قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء ولكن مَتَّعْتَهُم وآباءهم حتى نسوا الذكر وكانوا قوما بورا» (25: 17 – 18). ولقد كان من الطبيعي أن تُرفض فكرة مخاطبة الجمادات، وهكذا ذهب قتادة إلى أن المراد هو «عيسى وعُزَير والملائكة»،[69] وهو الرأي الذي تبنّته الأكثرية. إلا أن من تمسّكوا بظاهر الآية قالوا إن المراد هو الأوثان.[70]

9

وعندما نأتي للمواقف فإن القيامة هي لحظة تغيّر جذري للكافر إذ أنها اللحظة التي يُولد فيها إيمانه: «فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين» (40: 84، غافر). وإثر هذا التغيّر فإن الكافر يغمره الندم الذي تصفه آية الفرقان التي تقول: «ويوم يَعَضّ الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا» (25: 27). وهذه الرغبة لاتّباع الرسول تجعل الكافر يتحرّق للعودة لحياته الأرضية ليعيش إيمانه الجديد: «ولو ترى إذ المجرمون ناكسو رؤوسهم عند ربهم ربنا أَبْصَرْنا وسَمِعْنا فارْجِعْنا نعمل صالحا إنا موقنون» (32: 12، السجدة). إنهم يهتفون وقد امتلأوا يأسا وأملا: «قالوا ربنا أَمَتَّنَا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل» (40: 11، غافر). والكافر وهو في هذه الحالة على استعداد لافتداء نفسه بأي شيء: «ولو أن لكل نفس ظلمت ما في الأرض لافتدت به» (10: 54، يُونُس).[71] إلا أن باب الافتداء مقفول أمامه: «فاليوم

فاعبدوها. وقيل: كانوا يدخلون في أجواف الأصنام إذا عبدت، فيعبدون بعبادتها.» (**الكشّاف**، ج 5، ص 128). وهكذا نجد الزمخشري يصرف التفسير للشياطين ثم يعمد بعد ذلك لإدخال الأصنام في الصورة.

(69) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 9، ص 372.

(70) يقول الرازي في عرض موقف هذه الفئة: «فإن قيل لهم الوثن جماد فكيف خاطبه الله تعالى، وكيف قدر على الجواب؟ فعند ذلك ذكروا وجهين: أحدهما: إن الله تعالى يخلق فيها الحياة ... وثانيها: أن يكون ذلك الكلام لا بالقول اللساني بل على سبيل لسان الحال ... » **التفسير الكبير**، ج 24، ص 61.

(71) هذه الصورة تتكرّر بتفصيل يحدّد جنس الفدية في آل عِمْران: «إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذَهَبا ولو افْتَدَى به» (3: 91). ومفهوم الفدية هذا يحمل صدى مفهوم المقايضة التجارية الذي أشرنا له في الفصل التاسع في حديثنا عن الإنفاق

لا يؤخذ منكم فدية» (57: 15، الحديد). وثمة باب آخر مقفول أمامه وهو باب الشفاعة: «فما تنفعهم شفاعة الشافعين» (74: 48، المدَّثِّر). والباب الأكبر الذي يوصد تماما في وجهه هو باب الغفران: «فيومئذ لا ينفع الذين ظلموا معذرتهم ولا هم يُسْتَعْتَبُون» (30: 57، الرُّوم). وهكذا فالكافر يواجه إلها اغترب عنه كل الاغتراب ويعامل نسيانه بنسيان مقابل: «قال كذلك أتتك آياتنا فَنَسِيتَها وكذلك اليوم تُنْسَى» (20: 126، طه).(72)

وعندما نفحص منطق الحساب في القرآن فإننا نجد أن الله يلعب دورا مزدوجا كشاهد وكقاض. والشهادة الإلهية لا تنفصل بالطبع عن علم الله الشامل المحيط الذي تصفه آية الأنعام التي تقول: «وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين» (6: 59). وهذا «الكتاب المبين» هو التجسيد لعلم الله الحيّ في كل لحظة. ومقابل آية الأنعام التي تُحَدِّثنا عن الكتاب على مستوى الطبيعة فهناك الكتاب على مستوى الإنسان، ونقرأ عن الكتابين في آيتَي النمل: «وإن ربك ليعلم ما تُكِنُّ صدورهم وما يعلنون * وما من غائبة في السماء والأرض إلا في كتاب مبين» (27: 74 – 75). وهذا الكتاب – الشهادة هو ما يواجهه الإنسان يوم القيامة: «هذا كتابنا يَنْطِق عليكم بالحقّ إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون» (45: 29، الجاثية). وهذه المواجهة مع الكتاب تقع على مستويين: فهناك كتاب الأمة: «وترى كلَّ أمة جاثية كلُّ أمة تدعى إلى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون» (45: 28، الجاثية)، وهناك كتاب الفرد: «وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج

والتصدّق كفعل أخلاقي ينطوي على إقراض حسن لله.

(72) يصف القرآن هذا الاغتراب في حالة صنف من اليهود بقوله: «إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خَلَاق لهم في الآخرة ولا يُكَلِّمُهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يُزَكِّيهم ولهم عذاب أليم» (3: 77، آل عِمران). ولقد انتبه المفسرن للتناقض بين هذه الآية وما نقرأ مثلا في الحِجر: «فَوَرَبِّك لَنَسْأَلَنَّهُم أجمعين * عما كانوا يعملون» (15: 92 – 93). وهكذا فسّر الطبري العبارة بقوله: «ولا يكلمهم الله بما يسرُّهم» (**تفسير الطبري**، ج 3، ص 319). ويخبرنا الرازي عما يعتبره الجواب الصحيح وهو قول القفّال إن العبارة كناية عن شدّة الغضب. (**التفسير الكبير**، ج 8، ص 116). أما الطبرسي فيورد قولا آخر يثبت أصحابه المعنى الظاهر للعبارة مع محاولة حلّ التناقض بوضعها في سياق مختلف، وهكذا يقولون إن الله: «لا يكلمهم أصلا وتكون المحاسبة بكلام الملائكة لهم بأمر الله ... » **مجمع البيان**، ج 2، ص 265.

له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا * اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا» (17: 13 — 14، الإسراء).

ورغم أن الله هو الشاهد الأكبر الذي لا يحتاج لشهادة أحد وخاصة أن حضوره يتخلّل كل لحظة، ورغم أن القرآن يقول للإنسان وهو ينظر لكتابه أنه كفى بنفسه على نفسه حسيبا، إلا أن القيامة القرآنية لا تكتفي بذلك وإنما تضيف مصادر أخرى للشهادة.

وأول هذه المصادر يرتبط باغتراب ثالث ينضاف للاغتراب عن الآخرين والاغتراب عن الله ويتمثّل في انقسام واغتراب عن النفس تنقلب فيه أعضاء الجسد على صاحبها. وهكذا نقرأ في النور: «يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون» (24: 24)، ونقرأ في فُصِّلَت: «وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيرا مما تعملون» (41: 22). وفي حوار الكفار مع جلودهم نقرأ: «وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وهو خلقكم أول مرة وإليه تُرْجَعُون» (41: 21).

أما ثاني هذه المصادر فهو مصدر غامض الهُوِيّة مرّ بنا أعلاه في آية (ق) التي تقول: «وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد» (50: 21). وهذا المشهد يقع عقب نفخ الصُّور مباشرة. وفي تعريف هُويّة الشاهد ظهرت ثلاثة اتجاهات: اتجاه رأى أن السائق مَلَك وأن الشهيد هو شاهد على الإنسان من نفسه، واتجاه رأى أن السائق والشاهد كلاهما مَلَكان،(73) واتجاه رأى أن السائق والشاهد مَلَك واحد.(74)

والمصدر الثالث هو شهادة الرسل وأممهم التي تشير لها آية النساء: «فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا» (4: 41)،(75) وآية الأعراف: «فَلَنَسْأَلَنّ الذين أُرْسِل إليهم ولَنَسْأَلَنّ المُرْسَلين» (7: 6، الأعراف). وشهادة الرسل هنا مجرد إجراء شكلي يؤكّد الرسول بموجبه أنه أدّى رسالته.(76) ولكن ما الذي يحدث بعد موت الرسول: من

---

(73) انظر الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 418 — 419.

(74) انظر الزمخشري، **الكشّاف**، ج 5، ص 599.

(75) إن الصورة الكبيرة والكاملة لمحمد ترسمها آيتا الأحزاب اللتان تقولان: «يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا * وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا» (33: 45 — 46). وهكذا نرى أن دوره كشاهد يأتي في الترتيب مباشرة بعد دوره كنبي وكرسول. وتتكرّر هذه الصيغة في الفتح حيث نقرأ: «إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا» (48: 8)، وحيث يصبح عنصر النبوة ضمنيا.

(76) إن صورة محمد في القرآن كشاهد تضعه في نفس مصاف باقي الرسل، وهو وضع لم

الذي سيشهد؟ إن القرآن يقدّم لنا إجابتين نجدهما في إجابة عيسى عندما يسأله الله عما إن قال للناس أن يتّخذوه وأمه إلهين. نقرأ في المائدة: «ما قلتُ لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنتُ عليهم شهيدا ما دُمْتُ فيهم فلما تَوَفَّيْتَني كنتَ أنت الرقيب عليهم وأنتَ على كل شيء شهيد» (5: 117، المائدة). وهكذا وفي غياب الرسول فإن الله نفسه هو الشاهد. والصورة البسيطة والمباشرة لمشهد شهادة الرسل الذي تقدّمه آية النساء يصيبها تعقيد علي ضوء صورة أخرى تقدّمها آية المائدة التي تقول: «يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم قالوا لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب» (5: 109). وكما نرى فإن إجابة الرسل هنا إجابة غريبة ومُعْضِلة إذ كيف لا يعلم الرسل ما قالوه لقومهم وهم الذين يحملون رسالة

يقبله الخيال الإسلامي على مستوى مادة الحديث. وهكذا استخدمت مادة الحديث مفهوما قرآنيا هو مفهوم الشفاعة الذي يرد ذكره مثلا في آية سبأ التي تقول: «ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لِمَن أذِن له حتى إذا فُزِّعَ عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير» (34: 23) لتسبغ على محمد وضعا فريدا بالمقارنة مع باقي الرسل. فمحمد يعلن أن الله أعطاه ميزات معينة لم يعطهن لرسول قبله ومن بينها الشفاعة. وهكذا فإن شفاعته تصبح جزءا من مشهد القيامة في مادة الحديث حيث نقرأ عن اجتماع المؤمنين ليستشفعوا إلى الله فيأتون آدمَ ثم نوحا ثم إبراهيم ثم موسى ثم عيسى وكلهم يستحي ويعتذر، ثم يأتون محمدا الذي ينهض ويشفع لهم وتُقبل شفاعته. (انظر البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 331). وفضلا عن الشفاعة، فثمة تميّز آخر لمحمد يرتبط بفكرة الصِّراط التي تعني طريق الحقّ، وتكتسب في مادة الحديث معنى حرفيا حيث نقرأ حديث محمد الذي يحكي فيه عن كيف أن الربّ يأتي لأمته «فيقول أنا ربّكم فيقولون أنت ربّنا فيدعوهم فيُضرب الصِّراط بين ظَهْرَانَي جهنّم فأكون أول من يجوز من الرسل بأمَّته ... » (المصدر السابق، ج 2، ص 381). لم يقبل المعتزلة بالشفاعة كمبدأ عام وعمدوا لتخصيصها، وهو موقف ينبع من انعكاس الشفاعة على واحد من أصولهم الخمسة وهو الوعد والوعيد. وفي طرح موقفهم يقول القاضي عبد الجبار: «[إنه] لا خلاف بين الأمة في أن شفاعة النبي ... ثابته للأمة، وإنما الخلاف في أنها ثبتت لمن؟»، وفي الإجابة على السؤال يقول: «فعندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين ... » (**شرح الأصول الخمسة**، ص 687 – 688). وفي تلخيص الخلاف بين المعتزلة ومخالفيهم يقول الأشعري: «واختلفوا في شفاعة رسول الله ... : هل هي لأهل الكبائر؟ فأنكرت المعتزلة ذلك وقالت بإبطاله ... وقال أهل السنة والاستقامة بشفاعة رسول الله ... لأهل الكبائر من أمته.» **مقالات الإسلاميين**، ج 2، ص 166.

ربّهم ويقفون في قلب القصة الخلاصية. وكان من الطبيعي أن يؤدي غموض هذه الآية إلى الاختلاف والتضارب في تأويلها.(77)

نأتي الآن لمصدر رابع وأخير تشير له آية الزُّمَر التي تقول: «وأشرقت الأرض بنور ربها ووُضِع الكتاب وجيء بالنبيين والشُّهَداء وقُضِي بينهم بالحقّ وهم لا يُظلمون» (39: 69). والمصدر الذي نعنيه هم الشهداء الذين تذكرهم الآية علاوة على النبيين. وحسب تفسير منسوب لابن عباس فإن هؤلاء الشهداء هم شهداء على الرسل أنفسهم «فإنهم ليشهدون للرسل بتبليغ الرسالة، وبتكذيب الأمم إياهم.»(78) وذهب البعض استنادا على آية البقرة: «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس» (2: 143) أن المقصود هنا هو أمة محمد، بينما ذهب آخرون أن المراد هو من استشهدوا دفاعا عن الدين. ومقابل ضيق هذه التفسيرات فلعل أكثر التفاسير اتّساعا هو قول من قالوا إن الشهداء هم «الذين يشهدون للأمم وعليهم من الحفظة والأخيار.»(79) وفي معنى لا يخرج عن واحد من المعاني أعلاه يستخدم القرآن في الإسراء لفظة «إمام»: «يوم ندعو كل أناس بإمامهم» (17: 71).(80)

(77) يقول الطبري في تفسير الآية إن البعض من أهل التأويل قالوا: «لم يكن ذلك من الرسل إنكارا أن يكونوا غير عالمين بما عملت أممهم، ولكنهم ذَهِلوا عن الجواب من هَوْل ذلك اليوم، ثم أجابوا بعد أن ثابت إليهم عقولهم بالشهادة على أممهم.» (**تفسير الطبري**، ج 5، ص 125). وبإزاء ما رآه البعض ضعفا في هذا التأويل قدّموا تأويلا يقوم على التمييز بين مستويين من العلم فقالوا إن «المراد لا علم لنا كعلمك لأنك تعلم باطنهم وإنا لا نعلم غيبهم وباطنهم وذلك هو الذي يقع عليه الجزاء.» (الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 3، ص 365). وقدّم آخرون تأويلا يحمل صدى ما يقوله عيسى ويستند على جهل الرسل بما يحدث بعدهم وقالوا إن «معناه لا حقيقة لعلمنا إذ كنا نعلم جوابهم وما كان من أفعالهم وقت حياتنا ولا نعلم ما كان منهم بعد وفاتنا ... » المصدر السابق، ج 3، ص 366.

(78) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 31.

(79) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 5، ص 324.

(80) يقول الزمخشري في المعنى المحتمل للفظة إمام: «بمن ائتموا به من نبي أو مقدّم في الدين، أو كتاب، أو دين، فيُقال يا أتباع فلان، يا أهل دين كذا وكتاب كذا، وقيل بكتاب أعمالهم، فيقال يا أصحاب كتاب الخير، ويا أصحاب كتاب الشر.» **الكشّاف**، ج 3، ص 537.

10

ويوم القيامة حافل بالتوترات والخصام والجدال الذي لابد لله أن يقضي فيه. والصورة العامة بالنسبة للفرد تقررها آية النحل التي تقول: «يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها» (16: 111). وهناك جدال واختلاف على مستوى الدين وما يجب أن يتّبعه البشر. والمخاطبة العامة لمحمد على هذا المستوى تعكسها آيتا (ص): «إنك ميت وإنهم ميتون * ثم إنكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون» (39: 30 – 31). وعندما يأتي الأمر للمشركين وموقفهم نقرأ في (ص): «ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليُقَرِّبُونا إلى الله زُلْفَى إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون إن الله لا يهدي من هو كاذب كفّار» (39: 3). ويسبغ القرآن أهمية خاصة على الخلافات بين اليهود من ناحية والخلافات بين اليهود والمسيحيين من ناحية أخرى ويجعلها من مسائل يوم القيامة التي سيقضي الله فيها، وهكذا نقرأ في يونس: «ولقد بَوَّأنا بني إسرائيل مُبَوَّأ صدق ورزقناهم من الطيبات فما اختلفوا حتى جاءهم العلم إن ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون» (10: 93)، ونقرأ في البقرة: «وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون» (2: 113).

ويهتم القرآن أيضا في رسمه لمشاهد القيامة بإبراز المخاصمة والعداوة في معسكر الكفّار. وهكذا تتصدّع وتنهدم في الحال تلك العلاقة الحميمة التي يصفها القرآن بين الكافر وقرينه من الشياطين: «ومن يَعْشُ عن ذكر الرحمن نُقَيِّض له شيطانا فهو له قرين * وإنهم ليصدونهم عن السبيل ويحسبون أنهم مهتدون * حتى إذا جاءنا قال يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين» (43: 36 – 38). وفي مشهد يقع هذا الشقاق في لحظة الحساب نفسها مما يجعل الإله يتدخّل لحسم السِّجال: «قال قرينه ربنا ما أطغيتُه ولكن كان في ضلال بعيد * قال لا تختصموا لديَّ وقد قدَّمتُ إليكم بالوعيد * ما يُبَدَّل القولُ لديَّ وما أنا بظلَّام للعبيد» (50: 27 – 29، (ق)).[81] وفي سبأ نقرأ عن شِقاق واشتباك من يصفهم القرآن بالمستضعَفين بمن يصفهم بالمستكبِرين: «وقال الذين كفروا لن نؤمن بهذا القرآن ولا بالذي بين يديه ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم يَرْجِع بعضُهم إلى بعض القولَ يقول الذين استضعفوا للذين استكبروا لولا أنتم لكنا مؤمنين» (34: 31).

(81) في شرحه للآية 50: 27 يشير الزمخشري أننا هنا بإزاء مقاولة [مجادلة] من الكافر «طُرحت لما يدلّ عليها، كأنه قال: ربّ هو أطغاني، فقال قرينه: ربّنا ما أطغيتُه.» **الكشّاف**، ج 5، ص600.

وهناك فئة خاصة يهتم القرآن بإبراز مصيرها يوم القيامة في مشهد يخاطب الواقع المعاصر لمحمد وهي فئة المنافقين. ويظهر المنافقون في مشهدين. نراهم في البداية كجزء من المشهد العام للمجادلة عن النفس حيث نقرأ: «يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شيء ألا إنهم هم الكاذبون» (58: 18، المُجادِلة)، ثم نراهم في مشهد أخير يائس: «يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا فَضُرِب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قِبَلِه العذاب * ينادونهم ألم نكن معكم قالوا بلى ولكنكم فتنتم أنفسكم وتَرَبَّصْتُم وارتبتم وغَرَّتْكُم الأماني حتى جاء أمر الله وغَرَّكُم بالله الغَرُور» (57: 13 — 14، الحديد). إن ما يصوّره هذا المشهد يمثّل ما يمكن وصفه بالانتقام الأخير من المنافقين على مستوى الخيال النبوي.

وعلى ضوء ما رأينا من مشاهد السؤال والحساب لابد من الإشارة لموقف قرآني يتعارض مع كل هذه المشاهد وينقضها، وهو الموقف الذي تعبّر عنه آيات الرحمن التي تقول: «فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان * فبأي آلاء ربكما تُكَذِّبان * فيومئذ لا يُسْأل عن ذنبه إنس ولا جان * فبأي آلاء ربكما تُكَذِّبان * يُعْرَف المجرمون بسيماهم فيُؤخذ بالنواصي والأقدام» (55: 37 — 41). إن هذه الآيات تعبّر عن موقف يقتضي منطقُه إلغاء كل مشاهد السؤال والحساب. هل من وسيلة لتفسير هذا التناقض القرآني؟[82] لقد قلنا أعلاه إن منطق الحساب في القرآن قد استند على الدور المزدوج لله كشاهد وكقاض. وما نلاحظه أن موقف آيات الرحمن ينحاز للشهادة الإلهية التي لا تنفصل كما قلنا عن علمه الشامل المحيط، وهو حسب المنطق الديني علم مطلق في نهاية الأمر بمعنى أنه علم ظلّ دوما موجودا حتي قبل ظهور الخلق. إلا أن ما حدث على مستوى إنشاء القرآن في استجابته لواقع المواجهة التاريخية التي عاشها محمد أن دور الله كقاض كان لابد أن يبرز ويتأكّد، ولذا فقد كان من اللازم والحتمي أن ينحاز القرآن

(82) لنفي هذا التناقض يقول الزمخشري: «والمعنى لا يُسألون لأنهم يُعرفون بسيما المجرمين وهي سواد الوجوه وزُرقة العيون. فإن قلتَ هذا خلاف قوله تعالي: «فوربّك لنَسْأَلَنَّهُم أجمعين» [15: 92، الحِجْر]، وقوله: «وقِفُوهُم إنهم مسئُولُون» [37: 24، الصَّافَّات] قلتُ: ذلك يوم طويل وفيه مواطن، فيُسألون في موطن ولا يُسألون في آخر.» ويذكر أيضا قول قتادة: الذي أصر: «قد كانت مسألة، ثم خُتم على أفواه القوم، وتكلّمت أيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون.» ويثبت أيضا قولا آخر ذهب أصحابه أنه «لا يُسأل عن ذنبه ليُعلم من جهته، ولكن يُسأل سؤال توبيخ.» (**الكشّاف**، ج 6، ص 15). ونلاحظ أن حُجَّة طول يوم القيامة واختلاف المواطن هي نفس الحُجَّة التي يستخدمها الزمخشري لدفع تناقض القرآن بشأن النطق وعدم النطق. انظر ص 470، هامش 66.

لدور الله المزدوج. وهكذا فإن لحظة الموقف الذي عبّرت عنه آيات الرحمن تضاءلت وأضحت لحظة عابرة.

والأمر الذي يسترعي الانتباه ويثير الاستغراب في التصوير القرآني للقيامة أن الشيطان غائب عنها ولا يظهر إلا بعد انتهائها. ليست هناك مواجهة بين الإله والشيطان في لحظة النهاية هذه شبيهة بالمواجهة بينهما في لحظة البداية عند خلق الإنسان. ويستبدل القرآن المواجهة مع الشيطان بالمواجهة مع الإنسان عندما يقول له الإله: «ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين * وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم * ولقد أضلّ منكم جِبِلّا كثيرا أفلم تكونوا تَعْقِلُون» (36: 60 – 62، يس).[83] والشيطان يظهر بعد القيامة خطيبا يقول للبشر: «وقال الشيطان لما قُضِيَ الأمر إن الله وعدكم وعد الحقّ ووعدتُّكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تَلُومُوني ولَوُمُوا أنفسكم ما أنا بِمُصْرِخِكُم وما أنتم بِمِصْرِخِيَّ إني كفرت بما أشركتمونِ من قبل إن الظالمين لهم عذاب أليم» (14: 22، إبراهيم). وهذه الآية لابد أن تُقْرأ مقترنة مع آية الحشر التي تقول: «كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر فلما كفر قال إني بريء منك إني أخاف الله رب العالمين» (59: 16). ونقول عن آية إبراهيم ما قلناه عن آية الحشر في الفصل الخامس إن «الغرض القرآني ليس تبرئة الشيطان أو الإيحاء بأنه يتّصف بالتقوى وإنما تأكيد صفة خِذْلانه الدائم للإنسان».

والقيامة تنقضي بعد أن يَزِن الله أفعال البشر لينقسموا لمفلحين وخاسرين: «والوزن يومئذ الحَقُّ فمن ثَقُلَت موازينه فأولئك هم المفلحون * ومن خَفَّت موازينه فأولئك الذين

(83) انتبه الرازي للمشكلة هنا إذ أن الاتهام للمشركين هو عبادة الأصنام والأوثان وليست هناك عبادة للشيطان وخاصة وأنه ليس بكائن على اتصال بالبشر. وهكذا وفي إجابته على السؤال: «فإن قيل بماذا تُعلم [طاعته] ... مع أنّا لا نسمع من الشيطان خبرا ولا نرى منه أثرا؟» فإن إجابته لا تنظر للشيطان ككائن «هناك، في الخارج» وإنما ككائن «هنا، في الداخل»، وبذا يسحب الشيطانَ وفعلَه من منطقة الحضور المادي الخارجي لمنطقة الحضور النفسي الداخلي. واستنادا على هذه النظرة يقرّر أن «عبادة الشيطان في مخالفة أمر الله أو الإتيان بما أمر الله لا لأنه أمر به ... » وحالة المخالفة والعصيان واضحة بالطبع وهي انتصار للشيطان منذ البداية. ولكن كيف يصبح «الإتيان بما أمر الله» عصيانا؟ هنا تأتي خطوة الشيطان التالية وذلك بإفساد نِيّة الإنسان بأن يقول له: «أعبد الله كي لا تُهان، وليرتفع عند الناس شأنك، وينتفع بك إخوانك وأعوانك، فإن أجاب إليه فقد عبده ... » والشيطان في كل ذلك يأمر الإنسان وهو فيه، أو يأمره وهو في غيره. (**التفسير الكبير**، ج 26، ص 96 – 97). وهكذا يكتسب شيطانُ الرازي وضعَه كمعبود في كل لحظة يفشل فيها الإنسان في طاعة الله طاعة ظاهرية أو باطنية.

خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلِمون» (7: 8 – 9، الأعراف). وإن كان القرآن قد أكّد دوما على عنصر الميزان («والسماء رفعها ووضع الميزان * ألا تَطْغَوا في الميزان * وأقيموا الوزن بالقسط ولا تُخْسِرُوا الميزان» (55: 7 – 9، الرحمن)) فإن القيامة بوصفها لحظة «والوزن يومئذ الحَقُّ» تصبح لحظة الميزان الإلهي. وهكذا فإن وصف القرآن للحظة الميزان والقضاء الإلهي هذه يرتبط بنفي الظلم عن الله فنقرأ «إن الله لا يَظْلِم مثقال ذرة» (4: 40، النساء)، ونقرأ: «ونضع الموازين القِسْط ليوم القيامة فلا تُظْلَم نفس شيئا وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين» (21: 47، الأنبياء). ومقابل العدل المطلق لله فهناك الجزاء الوِفاق للإنسان: «فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره * ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره» (99: 7 – 8، الزَّلزلة). وعندما يُسدل الستار على القيامة ومشاهد حسابها المريعة فإن الميزان الإلهي يتركنا أمام ذلك المشهد الختامي الذي تصفه آيتا القارعة: «فأما من ثَقُلَت موازينه * فهو في عيشة راضية * وأما من خَفَّت موازينه * فأُمُّه هاوية» (101: 6 – 9، القارعة).

وفي الفصل التالي سننظر لحال من «ثَقُلَت موازينه» ليدخل الجنّة.

11

الجنّة

1

قلنا في نهاية الفصل العاشر إن القيامة تنقضي وينسدل ستارها بعد أن يَزِن الله أفعال البشر لينقسموا لمفلحين وخاسرين. وصورة الفريقين تصفها مثلا آيات عبس التي تقول: «وجوه يومئذ مُسْفِرة * ضاحكة مُسْتَبْشِرة * ووجوه يومئذ عليها غَبَرَة * تَرْهَقُها قَتَرَة» (80: 38 – 41). وهذه الصورة المكثّفة تصبح أكثر تفصيلا في يونس حيث تنفسح لنرى ما ينتهي إليه مصير كل فريق: «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ولا يَرْهَق وجوههم قَتَر ولا ذِلَّة أولئك أصحاب الجنّة هم فيها خالدون * والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وتَرْهَقُهُم ذِلَّة ما لهم من الله من عاصم كأنما أُغْشِيت وجوههم قِطَعا من الليل مظلما أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» (10: 26 – 27). وتتكرّر الصورة عبر المقابلة بين السواد والبياض: «يوم تَبْيَضّ وجوه وتَسْوَدّ وجوه فأما الذين اسودَّت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون * وأما الذين ابيضَّت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون» (3: 106 – 107، آل عِمران). وهكذا وبانتهاء القيامة وحسابها تبرز ثنائية الجنّة والنار التي ستصبح واقعا جديدا وخالدا ملازما لوجود ما بعد القيامة.

إن وجود ما بعد القيامة يختلف عن الوجود الأول عقب خلق آدم. فالوجود الأول كان وجود الجنّة التي تخبرنا عنها آية البقرة التي تقول: «وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنّة وكلا منها رَغَدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين» (2: 35، البقرة). وهكذا فهو وجود يخلو من الثنائية إذ لا توجد فيه غير الجنّة. ومع أنه يبدو على السطح كوجود رَغَد وسعادة دائمة وخالية من الشرّ إلا أن جنّته ليست بجنة سلام كامل إذ أنها تحمل في داخلها توتّرا تمثّله الشجرة التي يجب ألا يقربها آدم وزوجته. أما وجود ما بعد القيامة فهو وجود ثنائي لا توجد فيه الجنّة فقط وإنما النار أيضا، إلا أن جنّتَه جنّةُ وعد جديد هو وعد الخُلْد: «لهم فيها ما يشاؤون خالدين كان على ربك وعدا مسؤولا» (25: 16، الفرقان).

ورغم أن الميزان الإلهي يقدّم لنا ثنائية من ثَقُلَت موازينه ومن خَفَّت موازينه أي ثنائية الجنّة والنار إلا أنه يقدّم لنا أيضا مكانا ثالثا اسمه الأعراف. وعن الأعراف نقرأ: «وبينهما حجاب وعلى الأعراف رجال * يعرفون كلا بِسِيمَاهم ونادوا أصحاب الجنّة أن سلام عليكم لم يدخلوها وهم يَطْمَعُون * وإذا صُرِفَت أبصارهم تِلْقاء أصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين * ونادى أصحاب الأعراف رجالا يعرفونهم بِسِيمَاهم قالوا ما أغنى عنكم جَمْعُكُم وما كنتم تستكبرون * أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمة ادخلوا الجنّة لا خوف عليكم ولا أنتم تحزنون» (7: 46 – 49، الأعراف). ولقد أثار ذكر أصحاب الأعراف (الذين لا يُذكرون إلا في هذا الموضع) الكثير من الاختلاف والارتباك. إلا أن الرأي الذي أضحى غالبا وسط الكثيرين هو أن أصحاب الأعراف هم «قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم» وأن الله يغفر لهم في نهاية الأمر ويدخلهم الجنّة.[1] ويصوّر لنا الخيال الإسلامي أصحاب الأعراف في الجنّة وقد احتلّوا مرتبة دنيا فيها، ويخبرنا ابن عباس أنهم «يدخلون الجنّة وفي نحورهم شامة بيضاء يعرفون بها، يسمون مساكين الجنّة.»[2]

(1) الطبري، **تفسير الطبري،** ج 5، ص 499.

(2) المصدر السابق، ج 5، ص 500. مقابل أصحاب الأعراف هؤلاء هناك فئة ذات وضع أكثر تميّزا منهم يَرِد ذكرها في مادة الحديث، وتظهر في مسرح أحداث القيامة ظهورا مفاجئا عقب مشاهد الشفاعة. يروي أبو سعيد الخُدْري: «قال رسول الله ... فيقول الله عزّ وجلّ: شفعت الملائكة، وشفع النبيون، وشفع المؤمنون، ولم يبقَ إلا أرحم الراحمين. فيقبِض قبضة من النار، فيُخرج منها قوما لم يعملوا خيرا قطّ قد عادوا حُمَما [فحما]، فيلقيهم في نهر في أفواه الجنّة يُقال له نهر الحياة، فيخرجون كما تخرج الحبة في حميل السيل [ما يحمله السيل] ... فيخرجون كاللؤلؤ في رقابهم الخواتم يعرفهم أهلُ الجنّة، هؤلاء عُتَقَاء الله الذين أدخلهم الله الجنّة بغير عمل عمِلوه ولا خير قدّموه ... » **صحيح مسلم،** ج 1، ص 170.

والتفسير الذي أصبح سائدا عن أصحاب الأعراف يصطدم بمشكلة وصف القرآن لهم بأنهم «رجال». ولقد سبق أن تعرّضنا لهذه المشكلة وقلنا إن: «الفهم السائد بأن أصحاب الأعراف قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم يصطدم بعقبة ... إذ يقتضي ذلك استبعاد النساء استبعادا كاملا وكأن من طبيعة مثل هذا الاستواء أن يكون الشخص ذكرا. ولعل الشعور بهذا الشذوذ هو ما دفع البعض لأن ينسبوا لمحمد حديثا يقول فيه إن أصحاب الأعراف: «هم قوم غزوا في سبيل الله عصاة لآبائهم، فقتلوا، فأعتقهم الله من النار بقتلهم في سبيله، وحُبسوا عن الجنّة بمعصية آبائهم، فهم آخر من يدخل الجنّة.» إن هذا الحديث يصطنع الظرف الملائم الذي يضمن أن كل أصحاب الأعراف هم في واقع الأمر رجال إذ أن الخروج للقتال في الجهاد كان أمرا مقتصرا على الرجال. أما أبو مِجْلَز فانفرد برأي غريب إذ ذهب أنهم «رجال من الملائكة»، وهو رأي جعله يصرّ أن الملائكة ذكور.»(3) وفي الحكم على صورة الأعراف في القرآن قلنا: «من الواضح أن الأعراف مكان يتوسط الجحيم والجنّة وأنه منزلة مؤقته، إلا أن القرآن لم يطوّر هذا المفهوم مثلما طوّر مفهومَي الجحيم والجنّة.»(4)

والجنّة القرآنية جنّة جغرافية بمعنى أنها في مكان وذات صفات خارجية مثل أنها ذات أبواب وأن لها عرضا. والإشارة لأبواب الجنّة ترد في آية الزُّمَر التي تقول: «وَسِيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنّة زُمَرا حتى إذا جاؤوها وَفُتِحَت أبوابها وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين» (39: 73)، وهي إشارة من الممكن أن نستنتج منها أن الجنّة مكان مُسَوَّر.(5) وعندما نحاول معرفة مكان الجنّة على ضوء ما يقوله القرآن فإننا نجد أنفسنا بإزاء استنتاجين. الاستنتاج الأول أنها في السماء، وهو استنتاج يستند على آية إخراج وطرد آدم وحواء والشيطان وإهباطهم: «فَأَزَلَّهُمَا الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين» (2: 36، البقرة). فالإهباط وذِكْر الأرض كمستقرّ ومتاع يدلّ على أن الجنّة كانت في السماء. ولكن ماذا عن الجنّة بعد

---

(3) **نبوة محمد،** ص 478 – 479.

(4) المصدر السابق، ص 479. نجد درجة من التطوير للمفهوم في مادة الحديث بما يجعله شبيها بمفهوم المَطْهَر والتطهير في المسيحية. وهكذا نقرأ حديثا عن قِصاص المظالم يرويه أبو سعيد الخُدْري قائلا: «عن رسول الله ... قال: إذا خَلَصَ المؤمنون من النار حُبسوا بقنطرة بين الجنّة والنار فيتقاصّون مظالم كانت بينهم في الدنيا حتى إذا نُقُّوا وهُذِّبوا أُذن لهم بدخول الجنّة ... » البخاري، **صحيح البخاري،** ج 3، ص 266.

(5) تفصِّل مادة الحديث في عدد هذه الأبواب إذ يخبرنا سهل بن سعد: «عن النبي ... قال: في الجنّة ثمانية أبواب ... » البخاري، **صحيح البخاري،** ج 4، ص 564.

القيامة أو جنّة الخلد؟ ينقلنا هذا للاستنتاج الثاني على ضوء صفة عرض الجنّة التي يذكرها القرآن في آيتين: آية الأنبياء التي تقول إن عرضها «كعرض السماء والأرض» (57: 21)، وآية آل عِمران التي تقول: «وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنّة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين» (3: 133).[6] وعند المقارنة بين الآيتين يتّضح لنا أن جملة آية الأنبياء جملة تشبيهية تخبرنا عن عرضين متقابلين بينما أن جملة آل عِمران جملة خبرية تشير لعرض واحد، وهي جملة من الممكن أن توحي أن الأرض مشمولة في عرض الجنّة مما يجعلها جزءا منها. وهكذا فإن ما يمكن أن نستنتجه من الصورة التي تقدمها آية آل عِمران أن الجنّة فيما يبدو كونٌ يشمل السماء والأرض، مما يوحي أن جنّة الخلد التي يحثّ القرآنُ الناسَ للمسارعة إليها هي جنّة جديدة مختلفة عن الجنّة الأولى.[7] وهذه الجنّة الجديدة لا تحوي خطر الجنّة الأولى لأنها خالية من الشجرة وفتنتها. لقد نجح الشيطان في إغواء الإنسان بالأكل من الشجرة لانه خاطب فيه رغبة الخلود: «فوسوس لهما الشيطان لِيُبْدِي لهما ما وُورِي عنهما من سَوْءاتِهِما وقال ما نهاكما ربّكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا مَلَكين أو تكونا من الخالدين» (7: 20، الأعراف)، وهي رغبة لا تنشأ أصلا في الجنّة الأخيرة التي يصبح فيها الإنسان خالدا: «يبشرهم ربهم برحمة منه ورِضْوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم * خالدين فيها أبدا إن الله عنده أجر عظيم» (9: 21 — 22، التوبة).

إن دخول جنّة الخلد يعني أن الإنسان قد تحرّر من كل شقاء الحياة الدنيا الذي يشير له الإله وهو يحذّر آدم وزوجته مما ينتويه إبليس: «فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يُخْرِجَنَّكُمَا من الجنّة فتشقى» (20: 117).[8] وهكذا نرى أن جنّة الخلد هي عودة لرَغْد الجنّة

(6) في الحديث عن التخصيص بذكر عرض الجنّة وعدم ذكر طولها يقول الزمخشري: «والمراد وصفها بالسعة والبَسْطَة، فشُبِّهَت بأوسع ما علمه الناس من خلقه وأبْسَطَه. وخصّ العرض لأنه في العادة أدنى من الطول للمبالغة ... » الزمخشري، **الكشّاف**، ج 1، ص 626 — 627.

(7) كان من الطبيعي أن يثير العلماء مسألة عما إن كانت جنّة آدم وحواء هي جنّة الخلد أم هل هي جنّة أخرى. ولقد انقسموا في ذلك لطائفة قالت إنها جنّة الخلد التي يدخلها الناس يوم القيامة، وطائفة ذهبت أنها جنّة في الأرض. لتفاصيل المسألة وحججها انظر ابن قيِّم الجوزية، **حادي الأرواح**، ص 56 — 78.

(8) انتبه الطبرسي لمسألة إسناد الشقاء لآدم وحده في لفظة «فتشقى» رغم اشتراك حواء أيضا في واقع الشقاء. وفي تأويل ذلك قال: «أي فتقع في تعب العمل وكدّ الاكتساب والنفقة على زوجتك ونفسك، ولذلك قال فتشقى ولم يقل فتشقيا.» إلا أنه كان منتبها لزاوية نظر أخرى أوردها عن أصحابها قائلا: «وقيل: لتستقيم رؤوس الآي.» (**مجمع البيان**، ج 7، ص 46). وفي

الأولى وتقديم كل الضمانات التي ترفع عن الإنسان شقاء الحياة الدنيا بجوعها وعطشها وعُرْيها وانكشافها لقسوة الطبيعة وضراوتها. ودخول الجنّة يعني أيضا أن تجربة الموت قد خرجت من حياة الإنسان: «لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى ووقَاهم عذاب الجحيم» (44: 56، الدخان).(9) وخلود الإنسان هذا يرتبط بوعد إلهي آخر: «وما هم منها بِمُخْرَجِين» (15: 48، الحِجْر).

2

والوعد العام بالجنّة يتّخذ تعبيره الأبسط في آية مثل آية التوبة التي تقول: «وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عَدْن ورِضْوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم» (9: 72). والآية تَعِد بالحدّ الأعلى مقابل الحدّ الأدنى. فالحدّ الأدنى الذي تفترضه الآية وتفرضه هو الإيمان، والحدّ الأعلى الذي تقدّمه هو الجنّة والرِّضْوان الإلهي. إلا أن هذا الموقف القرآني المبكّر ما لبث أن تغيّر ليرتفع الحدّ الأدنى ويصبح الإيمان مقترنا بالعمل، وهذا ما نجد تعبيره المباشر والبسيط في آية مثل آية الحجّ التي تقول: «إن الله يُدْخِل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار» (22: 14)، وهما شرطان يتكرّران في آيات عديدة عبر القرآن. وعندما ننظر لشرط الإيمان ولتعبير «الذين آمنوا» على ضوء آية البقرة التي تقول: «إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (2: 62)(10) يتّضح لنا ان التعبير يعود على المسلمين. وما تقوله هذه الآية وموقفها المنفتح

تقديرنا أن النظر لبنية الكلام والقول إن اختيار اللفظة حكمه اعتبار المحافظة على رعاية الفاصلة رأي معقول وينسجم مع أمثلة أخرى في الأسلوب القرآني، إلا أن ذلك لا ينفي حُجِّيّة التأويل الذي ذكره الطبرسي، وذكره بعده الرازي (**التفسير الكبير**، ج 22، ص 125)، والمستند على هامشية حواء في قصة الخلق القرآنية.

(9) تصف مادة الحديث في حديث يرويه أبو سعيد الخُدْري تلك اللحظة التي يُقْتَل فيها الموت: «قال رسول الله ... يُؤتى بالموت كهيئة كَبْش أملح فينادي منادٍ: يا أهل الجنّة، فيشرئبون وينظرون. فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رآه. ثم ينادي: يا أهل النار، فيشرئبون وينظرون. فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رآه. فيُذْبَح. ثم يقول: يا أهل الجنّة خلود فلا موت، ويا أهل النار خلود فلا موت ... » البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 448 — 449.

(10) تتكرّر هذه الآية في المائدة حيث نقرأ: «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابؤون والنصارى

من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (5: 69). والمقارنة بين الآيتين تُبْرِز لنا أننا بإزاء نفس الآية عبر ذاكرتين مختلفتين حيث أن الترتيب الأنسب في آية البقرة والذي يضع النصارى قبل الصابئين ينعكس في آية المائدة التي تسقط فيها أيضا عبارة «فلهم أجرهم عند ربهم». ولقد انتبه الرازي لهذه الاختلافات ولكنه ما كان من الممكن أن يقبل أن منشأها هو عدم التطابق في الذاكرة الجمعية مما جعله يعمد لمحاولة تسويغها بمنطق احتجاب الحكمة الإلهية. وهكذا نجده يقول: «فهل في اختلاف هذه الآيات بتقديم الصنوف وتأخيرها ... فائدة تقتضي ذلك؟ والجواب: لما كان المتكلم أحكم الحاكمين فلابد لهذه التغييرات من حكم وفوائد، فإن أدركنا تلك الحكم فقد فزنا بالكمال وإن عجزنا أحلنا القصور على عقولنا لا على كلام الحكيم، والله أعلم.» (**التفسير الكبير**، ج 3، ص 113). ولقد تضاربت آراء المفسرين في المقصود بالصابئة وانقسموا بشأنهم إلى فريقين: فريق أنكر أن لهم دينا وفريق أثبت لهم دينا. وفي طرف الإنكار نجد قول مجاهد مثلا أنهم: «ليسوا بيهود ولا نصارى، ولا دين لهم.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 1، ص 360). وفي طرف الإثبات نجد مثلا قول ابن زيد: «[أهل] دين من الأديان كانوا بجزيرة الموصل، يقولون: لا إله إلا الله. وليس لهم عمل ولا كتاب ولا نبي ... » (المصدر السابق، ج 1، ص 360). أما قتادة فإنه ينسب لهم عملا وكتابا ويقول: « ... قوم يعبدون الملائكة، يصلّون إلى القبلة، ويقرأون الزَّبُور.» (المصدر السابق، ج 1، ص 361). وإشارة قتادة للقبلة تعني على الأرجح قبلة أورشليم/ القدس، وعندما يُضاف لها ذكر الزَّبُور فإن الصابئة يصبحون حسب صورته فرقة ذات جذور يهودية أو متأثرة باليهودية. أما السُّدِّي فإن الشكّ لا يخالجه بشأنهم ويقرِّر: «هم طائفة من أهل الكتاب.» (المصدر السابق، ج 1، ص 361). وما يقرره السُّدِّي يكتسب عند الزمخشري تحديدا أكثر في قوله: «جُعل الصابئون مع النصارى لأنهم نوع منهم» (الزمخشري، **الكشّاف**، ج 4، ص 181). وعن عقائد الصابئة يقول الشهرستاني إنهم يؤمنون بأن: «للعالم صانعا، فاطرا، حكيما، مقدّسا عن سمات الحُدْثان، والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله ... » (**المِلل والنِّحَل**، ج 2، ص 6). ولكن ما هو السبيل للوصول إليه؟ في الإجابة عن هذا السؤال يقررون ضرورة «الانحلال عن قيد الرجال»، أي الانحلال عن قيد من يدّعون النبوة، وحجّتهم في ذلك أن «الأنبياء أمثالنا في النوع، وأشكالنا في الصورة، يشاركوننا في المادة، يأكلون مما نأكل، ويشربون مما نشرب ويساهموننا في الصورة — أناس بشر مثلنا، فمن أين لنا طاعتهم؟ وبأية مزية لهم لزمت متابعتهم؟ ... » (المصدر السابق، ج 2، ص 7). ولعجز البشر عن الوصول لله فإنهم يحتاجون «[في معرفته] ومعرفة طاعته وأوامره وأحكامه إلى متوسط، لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانيا لاجسمانيا، وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من ربّ الأرباب ... » (المصدر السابق،

الذي يضع المسلمين واليهود والنصارى والصابئين في مرتبة واحدة ويعدهم بثواب أخروي لا يميّز بينهم لا يلبث أن يتغيّر ويتراجع وينكمش في آية الحجّ التي تقول: «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد» (22: 17). وهذا التراجع والانكماش يصل مداه ليمسي انقفالا يقصى باقي الأديان وينسخ آية البقرة بآية آل عِمْران التي تقول: «ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يُقْبَل منه وهو في الآخرة من الخاسرين» (3: 85).

ولقد أضحى التأكيد على عنصر العمل شرطا شدّد عليه القرآن في مواضع عديدة، فنقرأ في الأعراف: «ونودوا أن تلكم الجنّة أُورِثْتُمُوهَا بما كنتم تعملون» (7: 43) (وهي صياغة تتكرر باختلاف طفيف في الزُّخْرُف حيث نقرأ: «وتلك الجنّة التي أُورِثْتُمُوهَا بما كنتم تعملون» (43: 72))، ونقرأ في النحل: «الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم ادخلوا الجنّة بما كنتم تعملون» (16: 32). إلا أن هذا التأكيد القرآني اصطدم بدوره بموقف مناقض عبّرت عنه مادة الحديث، وهو موقف من الممكن أن يُقرأ كصدى لموقف آية التوبة. يروي أبو هريرة قائلا: «سمعت رسول الله ... يقول: لن يُدْخِلَ أحدا عملُه الجنّة. قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: لا، ولا أنا، إلا أن يتغمّدني الله بفضل منه ورحمة ... »[11] وهكذا وإن كان مركز النظرة القرآنية في آيات الإيمان والعمل هو الإنسان الذي ينال الاستحقاق بعمله، وهو استحقاق يقرّر القرآن أن الله لن يسلبه إيّاه (مثلا: «وإن تطيعوا الله ورسوله لا يَلِتْكُم من أعمالكم شيئا إن الله غفور رحيم» (49: 14، الحجرات))، فإن مركز نظرة الحديث يتحوّل ليصبح الإله. ولقد أثار ذلك التناقض اختلافا نتج عنه بروز موقفين وسط العلماء: موقف من تمسّكوا بما يقوله القرآن مؤكِّدين أن نعيم الجنّة ثواب وليس بتفضُّل، وموقف من قبلوا ما يقرره الحديث مشدِّدين على أن نعيمها تفضُّل وليس ثوابا. ولقد عبّر عن الموقف الأول المعتزلة وعن الثاني أهل السنة، الأمر الذي لخّصه الرازي بقوله إن المعتزلة ذهبوا إلى أن

ج 1، ص 230)، ويصفون هذه المتوسطات بقولهم: «وهم أربابنا وآلهتنا ووسائلنا وشفعاؤنا عند الله ... » المصدر السابق، ج 2، ص 6.

(11) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 7، ص 227. من أبلغ الأحاديث التي تؤكّد على ثانوية العمل حديث أنس بن مالك الذي يحكي فيه عن رجل يسأل محمدا عن الساعة، وعندما يسأله محمد عما أعدّ لها يستكين ويقول: «يا رسول الله ما أعددتُ لها كثيرَ صيام ولا صلاة ولا صدقة ولكني أحبُّ الله ورسوله». وعندها يقول له محمد: «أنتَ مع مَنْ أحببتَ». (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 9، ص 705). وهكذا فإن قيمة حبّ محمد كافية لتضمن لهذا الرجل دخول الجنّة.

«الطاعة توجب الثواب»، بينما ذهب أهل السنة إلى أن «العبد لا يستحقّ على الطاعة ثوابا ولا على المعصية عقابا استحقاقا عقليا واجبا ... »[12]

وأصحاب الجنّة تسبقهم علامتان قبل دخولهم الجنّة. العلامة الأولى تصفها صورة آية الحاقّة: «فأما من أُوتي كتابه بيمينه فيقول هَاؤُم اقرؤوا كتابيه» (69: 19) (وهي صورة في معارضة صورة من يدخل النار: «وأما من أُوتِي كتابه بِشِمالِه فيقول يا ليتني لم أُوتَ كتابيه» (69: 25)). والعلامة الثانية تصفها صورة آية الحديد: «يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبِأَيْمَانِهِم» (57: 12). إلا أن الصورة القرآنية للجنّة لا تساوي بين المؤمنين وهم في الجنّة، كما تشير آيات الواقعة التي تقول: «وكنتم أزواجا ثلاثة * فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة * وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة * والسابقون السابقون * أولئك المُقَرَّبون * في جنّات النعيم * ثُلَّة من الأولين * وقليل من الآخرين» (56: 7 – 14). فأصحاب الميمنة هم مجموع أصحاب الجنّة وهم يقابلون أصحاب المشأمة أي مجموع أصحاب النار. إلا أن أصحاب الميمنة أنفسهم تتقدّمهم فئة «السابقون» الذين يصبحون مقرّبين بحكم سبقهم.[13]

---

(12) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 2، ص 140. يلخّص الأشعري موقف المعتزلة بقوله إنهم اختلفوا على مقالتين، إذ «قال قائلون: كل ما في الجنّة ثواب ليس بتفضُّل، وقال بعضهم: بل ما فيها تفضُّل ليس بثواب.» (**مقالات الإسلاميين**، ج 1، ص 321). وما يقوله الأشعري يكشف عن التعقيد والتباين في الموقف المعتزلي.

(13) قرأ بعض المفسرين هذا السبق والتمييز باعتباره سبقا في إطار الإسلام موضوعه المهاجرون والأنصار وعلى ضوء آية التوبة التي تقول: «والسابقون الأولون من المهاجرينَ والأنصارِ والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا ذلك الفوز العظيم» (9: 100). ولقد مرّ بنا حدث الخلاف بين عمر وزيد بن ثابت عندما قرأ عمر هذه الآية برفع ‹الأنصار› وإسقاط الواو قبل ‹الذين›، ورجوع عمر عن قراءته بعد استشارة أُبَيّ بن كعب. (انظر أعلاه ص 24، هامش 54). ولقد قدّمت مادة الحديث قراءة بديلة ورأت السبق في إطار منافسة أكبر باعتباره سبق المسلمين لليهود والنصارى رغم مجيئهم المتأخّر، وهكذا نقرأ حديثا لأبي هريرة أنه سمع محمدا يقول: «نحن الآخرون السابقون». (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 460). وهذا التفضيل يتّخذ صورة درامية في حديث يرويه ابن عباس عن عرض الأنبياء والأمم على محمد وكيف أنه يرى المسلمين سوادا يملأ آفاق السماء ويفوق سواد اليهود وكيف أنه يُقال له إن من أمته سبعين ألفا يدخلون الجنّة بغير حساب، وكيف أن هذا العدد يتضاعف ليصبح سبعمائة ألف في حديث آخر (المصدر السابق،

وبالنظر لمجموع البشرية على ضوء القصة الخلاصية القرآنية نجد أن من يفوزون بالجنة يمثلون أقلية. وتأكيد ذلك يأتينا عبر صوت الإله وعبر صوت الشيطان. وهكذا يخبرنا صوت الإله: «تلك القرى نقص عليك من أنبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين * وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين» (7: 101 – 102، الأعراف). ونقرأ عبر صوت الشيطان: «ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين» (7: 17، الأعراف).[14] وعن هذه الأقلية التي فازت بالجنة تخبرنا مادة الحديث في حديث يرويه بُرَيدة بن الحُصَيْب أن محمدا قال: «أهل الجنّة عشرون ومائة صف: ثمانون منها من هذه الأمة، وأربعون من سائر الأمم».[15] وفي مقابل هذا الحديث نقرأ حديثا آخر يرويه أبو سعيد الخُدْري: «عن النبي ... قال: ... والذي نفسي بيده إني أرجو أن تكونوا ربع أهل الجنّة، فكبّرنا، فقال: أرجو أن تكونوا ثُلْث أهل الجنّة، فكبّرنا، فقال: أرجو أن تكونوا نصف أهل الجنّة ... »[16] وهكذا وحسب مادة الحديث فإن الجنّة التي يصفها القرآن هي جنة يسودها المسلمون وأن نسبتهم سواء كانت الثلثين أو النصف تمثّل النهاية العليا لإنجاز المسيرة الخلاصية للبشرية.

ج 7، ص 235 – 236، ثم المصدر نفسه، ج 4، ص 562). ونلاحظ في الواقعة أن صياغة «ثُلَّة من الأولين * وقليل من الآخرين» (56: 13 – 14) تتغيّر لتصبح: «ثُلَّة من الأولين * وثُلّة من الآخرين» (56: 39 – 40)، وهو تغيير يقول الرواة حول سببه الظرفي إن آية «وقليل من الآخرين» عندما جاءت «شقّ ذلك على المسلمين، فما زال رسول الله... يراجع ربه حتى نزلت: ‹ثُلَّة من الأولين * وثُلّة من الآخرين›». الزمخشري، **الكشّاف**، ج 6، ص 24.

(14) ويمكن أن نضيف لهذين الصوتين القرآنيين صوت مادة الحديث. في حديث يرويه أبو هريرة نقرأ أن محمدا قال: «أول من يُدعى يوم القيامة آدم فتراءى ذريته، فيُقال: هذا أبوكم آدم. فيقول: لبيك وسعديك. فيقول: أَخْرِج بَعْثَ جهنم من ذريتك. فيقول: يا ربِّ كم أخرج؟ فيقول: أخرج من كل مائة تسعة وتسعين ... » البخاري، **صحيح البخاري**، ج 8، ص 491.

(15) الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 4، ص 306.

(16) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 595.

3

وإن كانت الجنّة التي يصفها القرآن هي جنة العالم الآخر فإن الجنّة كانت أيضا ذات حضور في عالم محمد لم ينفكّ عن جذب مخاطَبيه له. وهكذا عندما حكى عن معراجه للسماء فإن ما حكاه اشتمل على ذكر رؤيته للجنّة التي قال عنها: «ثم أُدخلت الجنّة فإذا فيها حبائل اللؤلؤ وإذا ترابها المِسْك.»[17] وإن كان القرآن يقول لمحمد: «إنّا أعطيناك الكوثر» (108: 1، الكوثر)، فإن ما يحكيه محمد عن المعراج يحوّل هذه الهبة الإلهية لواقع يراه بعينيه ويحكي عنه: « ... ثم مضى [جبريل] به في السماء فإذا هو بنهر آخر عليه قصرٌ من لؤلؤ وزَبَرْجَد، فضرب يده فإذا هو مِسْك أذفر [طيب الرائحة]. قال: ما هذا يا جبريل؟ قال: هذا الكوثر الذي خَبَّأ لك ربُّك ... »[18] وحسب الحديث فإن الجنّة تصبح في موقف معين على مرأى من محمد وهو بين أصحابه وهم يرقبونه عندما صلّى بهم صلاة طويلة عقب خسوف للشمس وقالوا له بعد فراغه: «يا رسول الله رأيناك تناولت شيئا في مقامك هذا ثم رأيناك تَكَعْكَعْت [أحجمت]»، وأجاب: «إني رأيت الجنّة أو أُرِيتُ الجنّة فتناولت منها عُنْقُودا ولو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا ... »[19] ونقرأ في بعض الأحاديث عن مشاهدة محمد المباشرة للجنّة والنار: «عُرِضت عليّ الجنّة والنارُ آنِفا في عُرْض هذا الحائط [حائط المسجد] فلم أرَ كالخير والشرّ».[20] وما نراه في مادة الحديث أن محمدا درج على إحالات أسبغت على الجنّة حضورا وضعها في موازاة الواقع اليومي لمعاصريه. وكأمثلة على ذلك من الممكن أن نشير لحديث بشارته لخديجة ببيت من الجنّة من قَصَب [لؤلؤ]،[21] وقوله عندما مات ابنه إبراهيم إن له مُرْضِعا في الجنّة،[22] وقوله لبلال مرة إنه سمع دَفّ [صوت] نعليه في الجنّة،[23] وإخباره لأمّ حارِثة بن سُراقة،

---

(17) المصدر السابق، ج 1، ص 216.

(18) المصدر السابق، ج 9، ص 824. في صيغة أخرى للحديث يرد ذكر نهرين معروفين ونقرأ: « ... وإذا أربعة أنهار، نهران باطنان ونهران ظاهران. فقلت: ما هذان يا جبريل؟ قال: أما الباطنان فنهران في الجنّة، وأما الظاهران فالنيل والفرات ... » (المصدر نفسه، ج 5، ص 133). وهكذا فإن الخيال النبوي يرفع النيل والفرات لمستوى مظهرين ماديين للجنّة على الأرض.

(19) المصدر السابق، ج 7، ص 63 — 64.

(20) المصدر السابق، ج 1، ص 285.

(21) المصدر السابق، ج 3، ص 24.

(22) المصدر السابق، ج 4، ص 563.

(23) المصدر السابق، ج 2، ص 499.

الذي قُتل يوم بدر، أن ابنها في جنّة الفردوس،[24] وقوله عندما أُهديت له جُبّة من حرير رقيق وعَجِب الناس منها إن مناديل سعد بن مُعَاذ في الجنّة أحسن منها.[25] وهذا الحضور من الممكن أن يتأكّد «موضوعيا» عبر شخص آخر غير محمد. وهكذا نقرأ مثلا الحديث الذي يرويه أنس بن مالك عن المرأة التي تأتي محمدا وتقصّ عليه رؤيا وكأنها دخلت الجنّة حيث تسمع صوتا عاليا ترتجّ له الجنّة، ثم ترى اثنى عشر رجلا تذكر أسماءهم فردا فردا وقد سال الدَّم من أوداجهم، ثم تراهم وقد غُمسوا في نهر ليخرجوا منه ووجوههم مثل ليلة البدر، ثم تراهم وقد أُجْلِسُوا في كراسيَّ من ذهب وأُتُوا بفاكهة الجنّة. وبعد تقرير المرأة يجيء البشير من السَّرِيَّة التي كان محمد قد بعثها ليؤكّد موت الاثنى عشر رجلا.[26]

وفي الحديث عن الجنّة فإن اللفظ الغالب والعام الذي يستخدمه القرآن هو لفظ الجنّة. ولقد ذكر العلماء أسماء عديدة، فذكر ابن القيّم مثلا أحد عشر اسما بالإضافة للجنّة هي: دار السلام، ودار الخلد، ودار المُقامة، وجنّة المأوى، وجنات عَدْن، ودار الحيوان، والفردوس، وجنات النعيم، والمَقام الأمين، ومقعد الصدق، وقدم الصدق.[27] وبالإضافة للفظة الجنّة

(24) المصدر السابق، ج 8، ص 497.

(25) المصدر السابق، ج 4، ص 562.

(26) ابن حنبل، **المسند**، ج 21، ص 260 – 261.

(27) ابن قيِّم الجوزية، **حادي الأرواح**، ص 191 – 205. وفي تعريف الجنّة يقول الراغب الأصفهاني إنها: «كل بستان ذي شجر يستُر بأشجاره الأرض ... وسميت الجنّة إما تشبيها بالجنّة في الأرض – وإن كان بينهما بون – وإما لستره نعمها عنّا المشار إليها بقوله تعالى «فلا تعلم نفسٌ ما أُخفي لهم من قُرّة أعين» [السجدة: 17] ... » (**مفردات ألفاظ القرآن**، ص 204). ويبدو أن كلمة جنّة ذات أصل سامي قديم إذ ترد بالإضافة للعربية في الأكادية والعبرية والآرامية والسريانية والفينيقية والإثيوبية.

Jeffery, *Foreign Vocabulary*, pp. 103 – 104.

وعن «جنّات عَدْن» يقول الراغب الأصفهاني إن لفظة عَدْن من «الاستقرار والثبات» وإن عَدَن بمكان كذا معناها استقرّ (**مفردات ألفاظ القرآن**، ص 553). إلا أن الأقرب هو ما أورده جيفري أن التعبير يمثّل التعبير العبري גן עדן (جن عدن)، حيث تعني كلمة عدن السرور والبهجة واللّذّة وحيث يصبح التعبير موازيا لتعبير «جنّة النعيم» القرآني.

Jeffery, *Foreign Vocabulary*, pp. 212.

ويقول نُورت: «تستخدم التوراة لفظة عَدْن في تركيبات مختلفة. فهي تظهر في تعبير «جنّةً في عَدْنٍ شرقا» ... والتركيب الثاني هو تعبير «جنّة عَدْن» وخاصة في ارتباطه بقصة

العامة فإن القرآن يستخدم لفظة غُرْفَة وجمعها غُرَف وغُرُفَات في خمسة مواضع، وهي لفظة يفسرها الطبري بمعنى «منزلة من منازل الجنّة رفيعة»،[28] ويفسرها الزمخشري تفسيرا قريبا من الطبري بمعنى: «العلالي في الجنّة»،[29] ويورد الطبرسي تفسيرا يقول إنها «اسم لأعلى منازل الجنّة وأفضلها»،[30] أما الرازي فيبدو أنه لم ير مزية خاصة في اللفظة فاكتفي بالقول إن المفسرين قالوا بأن «الغرفة اسم الجنّة».[31] والقرآن يستخدم جنّة وجنّات أي المفرد والجمع مما يدلّ على أن الجنّة تحوي جِنانا كثيرة أو أنها ذات مراتب ومقامات. ولهذه التراتبية يشير الحديث الذي يرويه أبو هريرة: «إن في الجنّة مائة درجة أعدّها الله للمجاهدين في سبيله، كل درجتين ما بينهما كما بين السماء والأرض، فإذا سألتم الله فسلوه الفردوس فإنه

الإخراج من الجنّة. وهكذا فإن لفظة عَدْن وحدها ترد عدة مرات. وتظهر لفظة «عَدْن» في حِزْقِيال 28: 13: «(في) عَدْن جنّة الله» ... » وفي حِزْقِيال 31: 9 يرد تعبير: «كلُّ أشجار عَدْن التي في جنّة الله». وهكذا فإن آية حِزْقِيال تصرّح بوضوح بمعنى الآية 3: 8 في التكوين («الربّ الإله ماشيا في جنّته»). إن الجنّة هي جنّة الله.»

Noort, "Gan-Eden in the Context of the Mythology of the Hebrew Bible," p. 22.

أما لفظة الفردوس فقد أدرك العلماء مبكّرا أصلها غير العربي إذ أشار مجاهد أنها تعني البستان بالرومية. (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 8، ص 296). والكلمة الإغريقية هي پاراديسوس (παράδεισος) (paradeisos)، وهي، حسب الدارسين المحدثين، كلمة مستعارة من كلمة پارِيدِيزا (paridaeza) من اللغة الميدية، وهي لغة إيرانية قديمة كانت ذات تأثير أيضا على اللغات الأكادية والعبرية والآرامية. ولقد أصبحت كلمة پاراديسوس الإغريقية معتمدة عندما اختارها مترجمو الترجمة السبعينينة للتوراة لترجمة تعبير «جن عدن» العبري. عن انتقالات الكلمة انظر

Bremmer, "Paradise: From Persia, via Greece, into the *Septuagint*," pp. 1 – 20.

(28) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 9، ص 426.

(29) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 4، ص 374.

(30) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 7، ص 230.

(31) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 24، ص 115. مشكلة التفسير الذي يورده الرازي أنه يصطدم بآية العنكبوت التي تقول: «والذين آمنوا وعملوا الصالحات لَنُبَوِّئَنَّهُم من الجنّة غُرَفا» (29: 58)، حيث الغرف والجنّة عنصران مستقلان. ويبدو أن بعض المفسرين أحسّوا أن مجرد الغرفة، وهي عُلِّيَّة من البناء، تمثّل وحدة ثوابٍ متواضعة ولذا فسّروا اللفظة بمعنى القصر. الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 8، ص 298.

أوسط الجنّة وأعلى الجنّة وفوقه عرش الرحمن ومنه تَفَجَّر أنهار الجنّة.»[32] ومقامات أهل الجنّة وتفاضلهم يصفها حديث آخر يقول: «إن أهل الجنّة يتراءيون أهل الغرف من فوقهم كما يتراءيون الكوكب الدُّري الغابر في الأفق من المشرق أو المغرب لتفاضُل ما بينهم ... »[33]

ورغم أن القرآن يقول في الوعد بالجنّة: «فلا تعلم نفس ما أُخْفِيَ لهم من قُرَّة أعين جزاء بما كانوا يعملون» (32: 17، السجدة)، ورغم أن محمدا يقول في الحديث القدسي: «قال الله تبارك وتعالى: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أُذُن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»،[34] مما يوحي بأن الجنّة فوق التصوّر والوصف، إلا أن واقع الحال على مستوى القرآن ومستوى مادة الحديث أن الجنّة حاضرة حضورا كثيفا من خلال صورها وأوصافها، وهي صور وأوصاف تسمعها آذان المؤمنين كل الوقت وتراها عيون خيالهم ولا تخرج عن حدود ما يمكن أن يخطر على قلوب البشر أو خيالهم.

(32) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 9، ص 793. في حديث آخر عن هذه المائة درجة يقول محمد: «في الجنّة مئة درجة ما بين كل درجتين مئة عام.» (التِّرْمذي، **سنن التِّرْمِذي**، ج 4، ص 295). وهكذا نرى أن الخيال النبوي يتحوّل في هذا الحديث من مقياس مكاني لمقياس زماني في تصوير البون بين الدرجتين. وهذه المكانة الخاصة المسبغة على «المجاهدين» في الجنّة لا تنفصل عن تاريخ الإسلام. فمنذ اللحظة التي نشأت فيها دولة المدينة وأصبحت الحرب وسيلة حاسمة في نشر الدين الجديد ارتفعت مكانة المؤمن المقاتل بإزاء المؤمن غير المقاتل. وهكذا أعلن القرآن: «وفضّل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما» (4: 95، النساء)، وأعلن حديث لمحمد: «واعلموا أن الجنّة تحت ظلال السيوف». (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 417). وهذه العلاقة الوثيقة بين فعل الجهاد بعنفه الشديد والغليظ ودمويته والثواب بالجنّة تعبّر عنها أصرح تعبير آيات سورة محمد التي تقول: «فإذا لقيتم الذين كفروا فضربَ الرقاب حتى إذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الوَثَاق فإما مَنًّا بعد وإما فِدَاء حتى تضع الحرب أوزارها ذلك ولو يشاء الله لانتصر منهم ولكن لِيَبْلُو بعضكم ببعض والذين قُتِلُوا في سبيل الله فلن يُضِلَّ أعمالهم * سيهديهم ويُصْلِح بَالَهُم * ويدخلهم الجنّة عَرَّفَها لهم» (47: 4 – 6).

(33) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 563.

(34) المصدر السابق، ج 6، ص 481. ليس من المستبعد أن صياغة عبارات الحديث هنا مستوحاة من العبارات التي ترد في رسالة بولس إلى أهل كورنثوس حيث يتحدّث عما أعدّه الله للذين يحبونه ويشير له بقوله: «ما لم تَرَ عين، ولم تسمع أُذُن، ولم يخطر على بال إنسان.» 1 كورنثوس 2: 9.

4

والجنّة القرآنية تتميّز بثلاث خصائص رئيسية: أولها غياب الجنّ، وثانيها ثانوية المرأة، وثالثها غلبة الطبيعة الحسّية على صورها. دعنا ننظر لهذه الخصائص بشيء من التفصيل.
بالنسبة للخاصية الأولى فإن ما نلاحظه في وصف الجنّة القرآنية أن أهلها هم الإنس وأنه لا ذكر للجنّ فيها رغم أن خلق الجنّ ومعهم الإنس هو مقصود الإله الأكبر: «وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليَعْبُدُونِ» (51: 56، الذاريات).[35] والجنّ بهذه الصفة عنصر فاعل من عناصر القصة الخلاصية، فالإله يخاطبهم عبر رسلهم المستقلين أيضا كما تؤكّد آية الأنعام: «يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا» (6: 130). والإدانة الضمنية الكبرى للجنّ تأتي عبر ربطهم بإبليس: «وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجنّ ففسق عن أمر ربه» (18: 50، الكهف).[36] ورغم أن القرآن يصوّر الجنّ كعنصر ناشط في العداء للأنبياء وإحباط رسالاتهم («وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن» (6: 112، الأنعام))، إلا أنه يبدو أن محمدا هو الرسول الوحيد الذي امتدّت بعثته للجنّ وآمن به بعضهم: «قل أُوحيَ إليَّ أنه استمع نفر من الجنّ فقالوا إنا سمعنا قرآنا عجبا * يهدي إلى الرُّشد فآمنا به ولن نشرك بربِّنا أحدا» (72: 1 — 2، الجنّ).[37]

(35) كان من الطبيعي أن تثور مسألة عدم ذكر الآية للملائكة رغم أن الله قد أوجدهم للعبادة. ولقد عالج الرازي هذه المسألة وقدّم بعض تبريرات العلماء. ومن هذه التبريرات تبرير سياقي يربط الآية بالآية السابقة لها والتي تقول: «وذَكِّر فإن الذكرى تنفع المؤمنين» ويقول بما أن محمدا كان مبعوثا إلى الجنّ فإن الخلقَ للعبادة «خصّ أمته بالذكر أي ذكر الجنّ والإنس». كما قدّموا تبريرا يحاول إلغاء المشكلة من الأصل بقولهم إن لفظة الجنّ تتناول في واقع الأمر الملائكة لأن «الجنّ أصله من الاستتار وهم مستترون عن الخلق ... » الرازي، **التفسير الكبير**، ج 28، ص 232.

(36) حول ما قاله المفسرون بشأن أصل إبليس وعما إن كان من الملائكة أو الجن وعما إن غيّر القرآن موقفه بشأن هذه المسألة انظر أعلاه ص 203، هامش 25.

(37) حسب القرآن فإن الجنّ كانت لهم علاقة خاصة بسليمان وأخضعهم الله لتسخيره وسلطانه: «ولسليمان الريح غُدُوُّها شهرٌ ورَوَاحُها شهرٌ وأَسَلْنَا له عَيْنَ القِطْر ومن الجنّ من يعمل بين يديه بإذن ربه ومن يَزِغ منهم عن أمرنا نُذِقه من عذاب السعير* يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجِفَانٍ كالجَوَاب وقُدُور راسِياتٍ» (34: 12 — 13، سبأ). إلا أنه ليس هناك إيحاء بأن سليمان كان رسولا للجنّ.

والقرآن يشرك الجنّ مع الإنس في تحديين: التحدّي الكوني الذي تعبّر عنه آية الرحمن: «يا معشر الجنّ والإنس إن استطعتم أن تَنْفُذُوا من أقطار السماوات والأرض فانْفُذُوا لا تَنْفُذُون إلا بسلطان» (55: 33)، والتحدّي الإعجازي المتعلّق بالقرآن: «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا» (17: 88، الإسراء).[38]

ولقد أشرنا في الفصل العاشر لثانوية الجنّ في مشاهد القيامة رغم التهديد القرآني الموجّه لهم وللإنس: «سَنَفْرُغ لكم أيها الثَّقَلَان» (55: 31، الرحمن). ومع أن القرآن يذكر كفّار الجنّ الذين سيدخلون النار، إلا أنه صامت بشأن مؤمني الجنّ الذين يستحقون دخول الجنّة. ويظهر ذلك في آيَتَي الجنّ اللتين تقولان: «وأَنَّا مِنَّا المسلمون ومنا القاسطون فمن أسلم فأولئك تَحَرُّوا رَشَدا * وأما القاسطون فكانوا لجهنَّم حَطَبا» (72: 14 – 15). ولقد علّق الزمخشري على ما يقوله القرآن هنا قائلا: «ولقد زعم من لا يرى للجنّ ثوابا أن الله تعالى أوعد قاسطيهم وما وعد مسلميهم، وكفى به وعدا أن قال «فأولئك تَحَرُّوا رَشَدا» فذكر سبب الثواب وموجبه، والله أعدل من أن يعاقب القاسط ولا يثيب الراشد.» وحجّة الزمخشري مردودة لأن عبارة «فأولئك تَحَرُّوا رَشَدا» عبارة خبرية ولا تنطوي بالضرورة على وعد. إلا أن ما ذهب إليه الزمخشري أضحى اختيار أغلب العلماء من أن مؤمني الجنّ يدخلون الجنّة. بيد أنه وحتى في حالة الذين قالوا بدخولهم الجنّة فإنهم لم يستطيعوا أن يسبغوا عليهم ثوابا ينزلهم منزلة الإنس فقالوا إنهم «يكونون في رَبَض الجنّة [أسفلها أو ما حولها خارجا عنها] يراهم الإنس من حيث لا يرونهم»، وهو قول مالك والشافعي وابن حنبل.[39] وفي حالة أبي حنيفة فإنه لم يكن مؤمنا بدخولهم الجنّة إلا أنه مال أيضا لفكرة إثابتهم واصطنع حجّة قصاراها أن ألقت عليهم طوقا وقائيا وقال إن «ثوابهم النجاة من النار».[40] ولكن حجّة أبي حنيفة لا تجيب على سؤال: أين سيذهبون إذن؟ والإجابة الجذرية على هذا السؤال قدّمها العلماء الذين قالوا إنهم «يصيرون ترابا كالدواب».[41]

(38) عن هذا التحدّي وإشكاليته انظر أعلاه ص 42، هامش 3.

(39) ابن تيمية، **كتاب النبوات**، ص 1009، هامش 2.

(40) المصدر السابق، ص 1009، هامش 2.

(41) المصدر السابق، ص 1009، هامش 2.

5

والخاصية الثانية للجنّة القرآنية أنها جنّة يسودها الذكر وتنسحب فيها الأنثى للهامش.[42] وهذه الخاصية واضحة على مستوى الخطاب الذي يتوجّه بالدرجة الأولى للذَّكَر في الجنّة. يقول الرازي في تفسيره لآية البقرة: «وبَشِّر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار كلما رُزِقُوا منها من ثمرة رِزْقا قالوا هذا الذي رُزِقْنا من قبل وأُتُوا به مُتَشَابِها ولهم فيها أزواجٌ مُطَهَّرَةٌ وهم فيها خالدون» (2: 25): «اعلم أن مجامع اللذات إما المسكن أو المطعم أو المنكح، فوصف الله تعالى المسكن بقوله: «جنات تجري من تحتها الأنهار»، والمطعم بقوله: « كلما رُزِقُوا منها من ثمرة رِزْقا ... »، والمنكح بقوله: «ولهم فيها أزواجٌ مُطَهَّرَةٌ». ثم أن هذه الأشياء إذا حصلت وقارنها خوف الزوال كان التنعّم منغصا، فبيّن تعالى أن هذا الخوف زائل عنهم فقال: «وهم فيها خالدون» فصارت الآية دالة على كمال التنعّم والسرر.»[43] وفي واقع الأمر فإن اللّذّتين الأساسيتين اللتين يدور حولهما تنعّم أهل الجنّة هما لذَّتا البطن والفَرْج. وما نلاحظه في خطاب الآية 2: 25 أن إشارتها للأزواج المطهَّرة إشارة ذكورية بحتة تنظر للمرأة من زاوية إشباع حاجة الرجل، وهي إشارة لخّص الطبري تأويل عامة المفسرين لها بقوله «أنهن طُهِّرن من كل أذًى وقذًى وريبةٍ، مما يكون في نساء أهل الدنيا، من الحيض والنفاس والغائط والبول والمخاط والبصاق والمني، وما أشبه ذلك من الأذى والأدناس والريب والمكاره.»[44] وعلى الأرجح أن عبد الرحمن بن زيد انتبه أن الرجال يشاركون النساء أيضا في الكثير من مظاهر الأذى والدَّنَس هذه ولذا قصر تفسيره على ما يتعلّق عضويا وتحديدا بالمرأة فقال: «المطهَّرة التي لا تحيض. وأزواج الدنيا ليست بمطهَّرة، ألا تراهن يدمَيْنَ ويتركن الصلاة والصيام؟»[45] ولقد امتدّ مفهوم الطهارة هذا ليشمل الحَمْل والوِلادة التي اختلف العلماء بشأنها. وقال الذين رفضوا الإيلاد بما أن أهل

(42) سبق أن عالجنا هامشية حواء في الجنّة الأولى. انظر «قصة الخلق والعصيان في القرآن: غياب حواء ومركزية إبليس»، مجلة **ألف** 19 (1999)، ص 66 – 95.

(43) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 2، ص 138.

(44) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 1، ص 211.

(45) المصدر السابق، ج 1، ص 212. ويضيف ابن زيد: «وكذلك خُلقت حواء حتى عَصَتْ، فلما عَصَتْ قال الله: إني خلقتك مطهَّرة وسأدميك كما أدميت هذه الشجرة.» وهكذا فإن حالة الطُّهْر في جنّة الخلد هي عودة للحالة الأصلية في الجنّة الأولى.

الجنّة مطهّرون من المني فإنهم من باب أولى مطهّرون من الولد.(46)

ولاستقصاء مصير النساء بعد القيامة لابد من النظر لمادة الحديث. وفي هذه المادة نجد حديث عِمران بن حُصَين أن محمدا قال: «اطّلَعْتُ في الجنّة فرأيت أكثر أهلها الفقراء واطّلَعْتُ في النار فرأيت أكثر أهلها النساء.»(47) ولكن ما الذي يجعل عامة من يدخلون النار ويشكّلون أغلبيتها هنّ جنس النساء تحديدا؟ في صياغة أخرى للحديث يرويها ابن عباس يقول محمد: «أُريتُ النار فإذا أكثر أهلها النساء يَكْفُرْنَ. قيل: أيَكْفُرْنَ بالله؟ قال: يَكْفُرْنَ العَشِير ويَكْفُرْنَ الإحسان، لو أحسنت إلى إحداهُنّ الدهر ثم رأت منك شيئا، قالت: ما رأيت منك خيرا قطُّ.»(48) وفي صياغة أخرى يرويها أبو سعيد الخُدْري فإن محمدا يوجّه مقالته لجمع من النساء وعندما يسألنه عن السبب يقول: «تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وتَكْفُرْنَ العَشِير ... »(49) وهكذا فإن ما يُلقي بغالبية النساء في النار حسب الإدانة النبوية هو سوء طباعهن في علاقتهن بأزواجهن.(50)

وفي مواجهة الواقع الذي يصفه الحديث بأن «أقلّ ساكني الجنّة النساء»،(51) فإن الجنّة القرآنية قد تحسّبت لذلك بتعويض الرجال بالحُور العِين: «وزَوَّجْناهم بِحُور عِين» (44: 54، الدخان). والحور خلق جديد يظهر في جنّة الخلد ويصف القرآن

---

(46) ابن قيِّم الجوزية، **حادي الأرواح**، ص 537.

(47) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 561.

(48) المصدر السابق، ج 1، ص 99. العشير تعني الزوج والمعاشرة، والكُفْران هنا هو جَحْد النعم.

(49) المصدر السابق، ج 1، ص 193. والعبارة النبوية تبلغ قمّة حدّتها فيما يرويه جابر ابن عبد الله عن قول محمد لجمع النساء: «إن أكثرَكُنَّ حطبُ جهنم» (مسلم، **صحيح مسلم**، ج 2، ص 603)، وتبلغ ذروة إدانتها وذمّها فيما يرويه أسامة بن زيد أن محمدا قال: «ما تركتُ بعدي فتنةً، هي أضر، على الرجال، من النساء». **صحيح مسلم**، ج 4، ص 2097.

(50) انتبه الزمخشري لهذه المسألة فلم يقصر الطُّهْر في عبارة «أزواجٌ مُطَهَّرَةٌ» على الدَّنس الجسدي وإنما مدّده ليشمل ما اعتبره دَنَسا معنويا فقال: «والمراد بتطهير الأزواج أن طُهِّرن مما يختصّ بالنساء من الحيض والاستحاضة، وما لا يختصّ بهنّ من الأقذار والأدناس. ويجوز لمجيئه مطلقا: أن يدخل تحته الطُّهْر من دنس الطباع وطبع الأخلاق الذي عليه نساء الدنيا، مما يكتسبن بأنفسهن، ومما يأخذنه من أعراق السوء والمناصب الرديئة والمناشىء المفسدة، ومن سائر عيوبهنّ ومثالبهنّ وخبثهنّ وكيدهنّ ... » **الكشّاف**، ج 1، ص 233.

(51) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 4، ص 2097.

ظهوره في آيات الواقعة التي تقول: «إنا أنشأناهن إنشاء * فجعلناهن أبكارا * عُرُبا أتْرَابا» (56: 35 – 37). ولقد قرأ بعض المفسرين في إنشاء الحور ضربين من الإنشاء: إنشاء ابتداء وإنشاء إعادة. أما إنشاء الابتداء فيتعلّق بالحور اللائي يخلقهن الله خلقا جديدا ويوجدهن لرجال الجنّة،(52) بينما أن إنشاء الإعادة يتعلّق بنساء الدنيا اللائي يدخلن الجنّة واللائي يصيّرهن الله حورا من النساء.(53) والحور اللائي تتحدّث عنهن آيات الواقعة يتّصفن بصفات من بينها أنهنّ أبكار وعُرُب. وكما هو واضح فإن صفة «أبكار» تخاطب جانب الشهوة الجنسية في الرجل، وهي بَكَارة يؤكّد عليها القرآن تأكيدا بقوله: «لم يَطْمِثْهُنَّ إنْسٌ قبلهم ولا جانٌّ» (55: 74، الرحمن).(54) وصفة «أبكار» تكمّلها صفة أخرى

---

(52) عن هذا الإنشاء للحُور نجد ذكرا للمادة التي خُلِقْن منها في مادة الحديث. نقرأ في حديث يرويه أنس بن مالك أن محمدا قال: «الحُور العِين خُلِقْنَ من الزَّعْفَران». (ابن قيِّم الجوزية، **حادي الأرواح**، ص 507). والخيال الإسلامي يجعل إنشاء الحُور على مستوى آخر عملية مستمرّة وسيلتها عملية إنبات لا تتوقف، وهكذا نقرأ أن ابن عباس قال: «إن في الجنّة نهرا يُسمى البَيْدَح عليه ثياب من ياقوت تحته جواري نابتات يتغنين بالقرآن. يقول أهل الجنّة اذهبوا بنا إلى البَيْدَح. فإذا جاءوا يتصفحون تلك الجواري، فإذا هوى أحدهم من الجواري شيئا وضع يده على معصمها فتبعته، ونبت مكانها أخرى.» (الأصفهاني، **كتاب صفة الجنّة**، ج 2، ص 167). ويضيف الخيال الإسلامي صورة أخرى لإنتاج الحُور أوحت بها آية (ق) التي تقول: «لهم ما يشاؤون فيها ولدينا مزيد» (50: 35)، والتي نقرأ في تفسيرها: «وقيل إن السحاب تمرّ بأهل الجنّة فتمطرهم الحُور، فتقول: نحن المزيد الذي قال الله ... ‹ولدينا مزيد›». الزمخشري، **الكشّاف**، ج 5، ص 603.

(53) يورد الزمخشري حديثا يقول: «قالت عجوز لرسول الله ... ادع الله أن يدخلني الجنّة، فقال: ‹إن الجنّة لا تدخلها العجائز›، فولّت وهي تبكي، فقال ... ‹أخبروها أنها ليست يومئذ بعجوز›». **الكشّاف**، ج 6، ص 28 – 29.

(54) يورد الزمخشري حديثا تصبح البَكَارة فيه دائمة التجدّد. نقرأ: «عن رسول الله ... أن أمّ سَلَمَة ... سألته عن قول الله تعالى: ‹إنَّا أنشأناهُنّ› فقال: ‹يا أم سلمة هنّ اللواتي قُبِضْن في دار الدنيا عجائز شُمْطًا رُمْصًا، جعلهن الله بعد الكِبَر› ... كلما أتاهنّ أزواجهنّ وجدوهنّ أبكارا؛ فلما سمعت عائشة ... ذلك من رسول الله ... قالت: واوجعاه. فقال رسول الله ... ‹ليس هناك وجع›». (المصدر السابق، ج 6، ص 28). وهذا المعنى يؤكّده حديث آخر يرويه أبو هريرة: «قيل يا رسول الله: هل نَصِل إلى نسائنا في الجنّة؟ فقال: إن الرجل لِيَصِل في اليوم مئة عذراء». (ابن قيِّم الجوزية، **حادي الأرواح**، ص 503). وفي تفسيره للآية: «إن أصحاب الجنّة اليوم في شُغُل فاكهون»

ترتبط بالجاذبية الجنسية حيث نقرأ في النبأ في وصف الحُور: «وكَوَاعِبَ أترابا» (78: 33)، والكاعب «التي قد نَهَدَت وكَعَّب ثديها».[55] وبينما تؤكّد صفة «أترابا» على استواء السنّ، فإن صفة «عُرُب»، حسب أغلب التفسيرات، تدور حول المرأة العاشقة لزوجها أو التي تشتهيه أو المتحبِّبة أو المغنوجة أو حسنة الكلام، وتجمعها كلها خصلة حسن التبعّل للزوج.[56] وكما نرى فإن هذه الصورة للمرأة العَرُوب على النقيض التام للصورة التي يرسمها الحديث لامرأة الدنيا التي تَكْفُر العشير. وصورة المرأة العَرُوب هذه تكملها صورة آية الصافات: «وعندهم قاصِرات الطَّرْف عِينٌ» (37: 48)، حيث تحبس المرأة نظرها ولا تمدّ طرفا إلى غير زوجها. وهذه صورة تعزّزها صورة المرأة الحبيسة التي لا تغادر مسكنها: «حور مقصورات في الخيام» (55: 72، الرحمن).[57]

وفي تعريف الحُور يقول الطبري في تفسيره لآية «كذلك وزوَّجناهم بِحُور عِين» (44: 54، الدخان) إن كلمة الحُور هي جمع حَوْراء من الحَوَر وهو نقاء البياض، وبذا فإن الحُور من النساء هنّ النقيات البياض.[58] وهذا التأكيد لبياض الحُور من الممكن أن نلمسه أيضا في صورة الواقعة: «وحُورٌ عِينٌ * كأمثالِ اللؤلؤ المكنون» (56: 22 – 23)، والتي يقول الطبري عنها: «هنّ في صفاء بياضهنّ وحسنهنّ كاللؤلؤ المكنون الذي قد صِين

(36: 55، يس) يقول الأوزاعي: «شغلهم افتضاض الأبكار». (المصدر السابق، ص 523). وإن كان الأوزاعي وغيره قد انشغلوا بوصف لذَّة أهل الجنّة فقد كان هناك أيضا من وصفوا لذَّة الحُور العِين، وهكذا نقرأ في قول منسوب لسعيد بن جبير متحدِّثا عن تجربة المرأة من الحُور العِين: «إن شهوته لتجري في جسدها سبعين عاما تجد اللَّذَّة». المصدر السابق، ص 524.

(55) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 411.

(56) انظر الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 641 – 643. يورد القرطبي في تفسيره حديثا يقول: «قال رسول الله ... : 'عُرُبا' قال: 'كلامهنّ عربي'». (**تفسير القرطبي**، ج 20، ص 199). إلا أن ابن عباس لم يربط اللفظة باللغة وإنما بصفة الغُنْج فقال: «يسميها أهل مكة العَرِبة، وأهل المدينة الغَنِجة، وأهل العراق الشَّكِلة.» البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 560.

(57) هذه الإشارة القرآنية المقتضبة لخيام الحُور تصبح صورة أكثر تفصيلا على مستوى مادة الحديث حيث يروي قيس بن سليم أن محمدا قال: «إن في الجنّة خيمة من لؤلؤة مجوفة عرضها ستون ميلا في كل زاوية منها أهلٌ ما يرون الآخرين يطوف عليهم المؤمنون ... » البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 525.

(58) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 248. في قراءة عبد الله بن مسعود: «كذلك وزوَّجناهم بِعِيسٍ عِين»، والعيساء «البيضاء تعلوها حمرة». الزمخشري، الكشّاف، ج 5، ص 478.

في كِنّ.»[59] ولقد أوحت آية الصافات: «كأنهن بَيْضٌ مَكْنُون» (37: 49) بصورة البياض أيضا، الذي رآه البعض في التشبيه ببطن البيض، بينما قال آخرون إن البيض في هذا الموضع يعني اللؤلؤ في بياضه وصفائه. وكما نرى فإن الصور التي يقدّمها القرآن للحُور تكشف عن تبنِّيه لقيمة جمالية ثقافية منحازة للبياض. وهذا الانحياز يظهر أيضا في مادة الحديث فيما يرويه مثلا أبو هريرة: «عن النبي ... : يدخل أهلُ الجنّة الجنّة جُرْدا مُردا، بِيضَا جِعادا مكحَّلين، أبناءَ ثلاثٍ وثلاثينَ ... ».[60] وعلاوة على البياض فإن الصورة القرآنية تُبْرز صفة جسدية أخرى تتّصف بها الحورية وهي أنها عيناء بمعنى أنها واسعة العين عظيمتها. ومن الممكن القول إن هذا الإبراز لجاذبية العيون الواسعة هو أيضا بتأثير قيمة جمالية نابعة من ثقافة مجتمع القرآن.

والصورة القرآنية المحدودة للحُور تجد الكثير من التفصيل في مادة الحديث. وهكذا نقرأ عن مظهر الحُور حديثا يرويه أبو هريرة: «لكلّ امريء زوجتان من الحُور العين يُرى مُخُّ سُوقِهِنَّ من وراء العظم واللحم».[61] وإن كان حديث أبي هريرة هذا يخاطب الحاسّة البصرية، فإن مادة الحديث تقدّم لنا حديثا آخر يرويه أنس بن مالك يخاطب الحاسّة البصرية وحاسّة الشمّ: « ... ولو أن امرأة من نساء أهل الجنّة اطّلعت إلى الأرض لأضاءت ما بينهما ولملأت ما بينهما ريحا ... »[62] وعلى مستوى مخاطبة حاسّة السَّمْع نقرأ حديثا يرويه أبو أُمَامة الباهِلي يقول: «ما من عبد يدخل الجنّة إلا ويجلس عند رأسه وعند رجليه ثنتان من الحُور العين تغنيانه بأحسن صوت سمعه الإنس والجنّ ... »[63] أما فيما يتعلّق بمخاطبة حاسة التذوّق فنقرأ حديثا منسوبا لمحمد يقول: «لو أن حوراء بصقت في بحر لَعَذُبَ ذلك

---

(59) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 632. تشبيه الحُور بالأحجار الكريمة يطّرد في القرآن، فنقرأ مثلا في الرحمن: «كأنهنّ الياقُوت والمَرْجَان» (55: 58).

(60) ابن حنبل، **المسند**، ج 13، ص 315. أخرج ابن حنبل هذا الحديث في ثلاثة مواضع أخرى وأخرجه أيضا التِّرْمذي ولا يرد في أي منها ذكر البياض.

(61) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 563.

(62) المصدر السابق، ج 8، ص 500 – 501. يقول العسقلاني في شرحه للحديث: «قوله: ‹ولملأت ما بينهما ريحا› أي طيبة، وفي حديث سعيد بن عامر المذكور ‹لملأت الأرض ريح مسك›، وفي حديث أبي سعيد عن أحمد وصححه ابن حبان ‹وإن أدنى لؤلؤة عليها لتضيء ما بين المشرق والمغرب›». **فتح الباري**، ج 11، ص 450.

(63) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 8، ص 40.

البحر من عذوبة ريقها.»[64] ولقد مدّد الخيال الإسلامي منطق التراتبية والأفضلية بين الجنان للحُور العِين، فنقرأ قولاً لحسن البصري أن جنّة عَدْن: «إنما سُمِّيت عَدْن لأن فوقها العرش، ومنها تفجّر أنهار الجنّة، وللحُور العَدْنِيّة الفضل على سائر الحُور».[65]

وتقدّم لنا مادة الحديث صورة للزوجة من الحُور العِين وكأنها على صلة يومية بحياة المؤمن في حياته الدنيا، وهكذا يروي معاذ بن جبل عن محمد: «لا تؤذي امرأة زوجها في الدنيا إلّا قالت زوجته من الحُور العِين: لا تؤذيه قاتلك اللهُ، فإنَّما هو عندك دخيل يوشك أن يفارقك إلينا».[66] وكما نرى فإن الحديث يحمل إيحاء محتملا أن الجنّة مرحلة تعقب الموت مباشرة، وأن همّه يقتصر على أذي المرأة للرجل. ولعل الصورة التي تصف المتعة القصوى والمندلقة للرجل وهو محاط بالحُور في الجنّة هي صورة ذلك الحديث المنسوب لمحمد الذي يقول إن: «صاحب الجنّة يَتَّكىء سبعين سنة اتِّكاءة لذّة، وعنده أزواجه وخدمه، فإذا أزواج له لم يكن يَراهُنَّ، فيقلن له: يا فلان آن أن يكون لنا فيك نصيب».[67] وفي صيغة أخرى للحديث نقرأ عن لحظة الإيقاظ تلك: «ثم تأتيه امرأته فتضرب على منكبيه، فينظر وجهه في خدِّها أصفى من المرآة ... ويسألها: من أنتِ؟ وتقول: أنا من المزيد ... »[68] وإشارة الحديث هنا تتداخل مع آية (ق) التي تقول: «لهم ما يشاؤون فيها ولدينا مزيد» (50: 35). إن الصورة النهائية التي يقدّمها لنا القرآن ومادة الحديث للحُور العِين هي صورة المرأة وقد تمّ اختزالها لمتاع جنسي خالص.[69]

---

(64) ابن أبي الدنيا، **صفة الجنّة**، ص 230.

(65) ابن قيِّم الجوزية، **حادي الأرواح**، ص 165.

(66) الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 2، ص 464.

(67) ابن أبي الدنيا، **صفة الجنّة**، ص 203.

(68) ابن حنبل، **المسند**، ج 11، ص 243.

(69) في عام 2000 أصدر الباحث كريستوف لوكسنبيرغ (Christoph Luxenberg) كتابا بالألمانية عنوانه *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag sur Entschlüsselung der Koransprache* (**القراءة السريانية – الآرامية للقرآن: مساهمة في فكّ شفرة لغة القرآن**) يذهب فيه إلى أن لغة أهل مكة كانت مزيجا من العربية والسريانية وذلك نتيجة الحضور المسيحي الكبير بينهم وأن مراجعة النظر في الخط العربي مع الاستعانة بالمعاني السريانية من الممكن أن يصحّح الكثير من مفاهيمنا عن معاني القرآن. وفي تطبيقه لمنهجه على لفظة «الحور» يذهب إلى أن مدلولها الحقيقي ليس جواري الجنّة وإنما العنب الأبيض (انظر ص 255 – 294). في إثبات ضعف حجّة لوكسنبيرغ انظر مثلا أمير حسين فراستي، **القراءة**

6

ونأتي الآن للخاصية الثالثة للجنّة القرآنية وهي غلبة الطبيعة الحسيّة على صورها. ورغم أن ما قلناه عن الحُور العِين يعبّر عن الحسيّة الجنسية المرتبطة بشهوة الفَرْج، إلا أننا شئنا الحديث عن الحُور في إطار مسألة هامشية المرأة. وهكذا فإن تركيزنا ونحن نتناول الخاصية الثالثة سيكون على الحسيّة كإشباع لشهوة أخرى كبرى هي شهوة البطن، علاوة على شهوات أخرى.

مرت بنا أعلاه آية البقرة التي تقول: «وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنّة وكلا منها رَغَدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين» (2: 35)، وآيتا طه اللتان تقولان: «إن لك ألا تجوع فيها ولا تَعْرَى * وأنك لا تظمأ فيها ولا تَضْحَى» (20: 118 — 119، طه)، وهي آيات تشير ضمنيا لوعد جنة الخلد وضماناتها. ويتحقّق وعد جنّة الخلد فإن أصحابها يجدون أنفسهم في حالة تصفها آيات كثيرة مثل آية يس التي تقول: «إن أصحاب الجنّة اليوم في شُغُل فاكهون» (36: 55).

إن جنة الخلد تعني أول ما تعني سكنا جديدا لا يفتأ القرآن يذكّر الإنسان به.[70] وهكذا نقرأ في التوبة: «وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكنَ طيبةً في جنَّات عَدْنٍ ورِضْوانٌ من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم» (9: 72) (وهي آية تتكرّر في الصَّف باختلاف طفيف: «يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار ومساكنَ طيبةً في جنَّات عَدْنٍ ذلك الفوز العظيم» (61: 12)). والسكن يصبح في آية من آيات النازعات بمثابة المعادل الوظيفي للجنّة: «وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى * فإن الجنّة هي المأوى» (79: 40 — 41). وفي النجم فإن لفظة «المأوى» تصبح أحد أسماء الجنّة: «ولقد رآه نَزْلَة أخرى * عند سِدْرة المُنتَهَى * عندها جَنّة

السريانية — الآرامية للقرآن الكريم: دراسة نقدية لآراء كريستوف لكسنبرغ، ص 139 — 154.

(70) هناك ذكر في القرآن للسكن كحاجة أساسية من حاجيات الإنسان التي من الممكن أن يقوده التعلّق والتمسّك بها للابتعاد عن سبيل الله. وهكذا يقول القرآن موبِّخا مسلمي مكة الذين تخلّفوا عن الهجرة: «قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموالٌ اقْتَرَفْتُمُوها وتجارةٌ تخشون كَسَادها ومساكنُ تَرْضَوْنَها أَحَبَّ إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فَتَرَبَّصُوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين» (9: 24، التوبة). والمسكن من الممكن أن يتحوّل لعنصر مادي من عناصر القصة الخلاصية تُذَكِّر أطلالُه بإهلاك أهل القرى، وهكذا نقرأ في طه مثلا: «أفلم يَهْدِ لهم كم أهلكنا قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم إن في ذلك لآيات لأولي النُّهَى» (20: 128).

المأوى» (53: 13 – 15).[71] وفي السجدة تضحي اللفظة اسما لجمع من الجنان وتتأكد وظيفة السكن عبر لفظة «نُزُلا» المرادفة: «أما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنَّات المأوى نُزُلا بما كانوا يعملون» (32: 19).

والملمح الهامّ المتكرّر في وصف الجنّة كمكان أنها جنّة أو جنّات «تجري من تحتها الأنهار» (مثلا 2: 25، البقرة).[72] وثمة ملمح آخر هامّ للمكان وهو أنه ظليل بلا شمس ولا زمهرير — وهكذا نقرأ: «ودانية عليهم ظلالها وذُلِّلَت قطوفها تذليلا» (76: 14، الإنسان)، أو «إن المتقين في ظلال وعيون» (77: 41، المرسلات).[73] والأهمية الخاصة لهذين الملمحين أنهما يعكسان حالتين تحققان وعدَي «لا تظمأ» و«لا تَضْحَى»، وهما وعدان يخاطبان حرمان المخاطَبين الأوائل بالقرآن الذين عاشوا واقعا بيئيا كابدوا فيه شحّ الماء ولفح هجير الشمس مكابدة مستمرة.[74]

---

(71) حسب قول منسوب لابن عباس فإن هذه الجنّة على يمين العرش. الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 517

(72) أثارت هذه الصورة مشكلة بإيحائها أن أنهار الجنّة تجري تحت أرضها. وهي مشكلة جعلت المفسرين يتجاهلون المعنى الحرفي للعبارة ويذهبون إلى أن المراد بذكر الجنّة هو «ما في الجنّة من أشجارها وغروسها وثمارها دون أرضها»، وهو تفسير جعل مسروقا يقول إن ماء الجنّة «يجري في غير أخدود». ولقد علّق الطبري على هذا التفسير قائلا إن ذلك: «أولى بصفة الجنّة من أن تكون أنهارها جارية تحت أرضها.» **تفسير الطبري**، ج 1، ص 206.

(73) يصف القرآن ظلّ الجنّة بأنه ظلّ ممدود (56: 30، الواقعة). وفي تصوير ذلك على مستوى الخيال النبوي نقرأ حديثا لأبي هريرة يقول فيه: «عن النبي ... قال: إن في الجنّة شجرة يسير الراكبُ في ظِلّها مائة عام لا يقطعها ... » البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 526. وبالمقارنة نقرأ عن ظلّ الدنيا الذي يكون ممدودا ثم ينحسر : «ألم تر إلى ربك كيف مَدَّ الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس عليه دليلا» (25: 45). وهكذا فإن احتمال «ولو شاء لجعله ساكنا» يتحقّق في الجنّة.

(74) انعكس واقع شحّ الماء على ما نُسب لمحمد من معجزات، وهكذا نقرأ مثلا حديثا يرويه أنس بن مالك يحكي عن كيف أن الناس جاءوا لمحمد وقالوا: «يا رسول الله قَحَط المطر، واحمرَّت الشجر، وهلكت البهائم، فَادْعُ الله يسقينا»، ويدعو محمد وتمطر السماء في الحال. (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 2، ص 458). وعلى مستوى آخر يروي أنس حديثا آخر يقول فيه: «رأيتُ رسول الله ... وحانت صلاة العصر فالتمس الناس الوَضُوء فلم يجدوه. فأُتِيَ رسولُ الله ... بوَضُوء فوضع رسول الله ... في ذلك الإناء يده وأمر الناس إن يَتَوضَّؤُا منه. قال: فرأيتُ

ومن الطبيعي أن تُشْبِع الجنّة حاجة إنسانية أخرى أولية وأساسية وهي الحاجة للغذاء، وهو إشباع يرتبط بالوعد الذي يقول: «إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى» (20: 118، طه). ونلاحظ أن وعد القرآن هنا مقترن بإشباع حاجة بيئية وهي الكِسَاء.[75]

دعنا ننظر لما يقوله القرآن عن إشباع شهوة الأكل في الجنّة. إن كل متع الأكل والشرب في الجنّة تدخل تحت المفهوم العام لما يصفه القرآن بالرزق: «فالذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة ورزق كريم» (22: 50، الحجّ)، وتحت مفهوم آخر عام هو الشهوة: «وهم فِي ما اشْتَهَت أنفسُهم خالدون» (21: 102، الأنبياء). وما ينسجم مع إشباع الشهوة أن الجنّة أكلها دائم لا ينقطع، وهكذا يؤكّد القرآن: «مثل الجنّة التي وُعِد المتقون تجري من تحتها الأنهار أُكُلُها دائمٌ وظِلُّها تلك عُقْبَى الذين اتقوا» (13: 35، الرعد)، ويؤكّد: «وفاكهة كثيرة ❊ لا مقطوعة ولا ممنوعة» (56: 32 — 33، الواقعة). ولقد أشرنا أعلاه أن جنّة الخلد خالية من خطر الجنّة الأولى لأنها لا تحوي شجرة محرّمة، وهو واقع تومىء له عبارة «لا مقطوعة ولا ممنوعة».

إن أبرز طعام يذكره القرآن لأهل الجنّة هو فاكهتها التي عادة ما توصف بالكثيرة كما رأينا في آية الواقعة. وفاكهة الجنّة يشملها أيضا لفظا «الثمرات» («ولهم فيها من كل الثمرات» (47: 15، محمد)) و«جَنَى» («وجَنَى الجنتين دانٍ»، 55: 54، الرحمن). وعندما نأتي لأعيان الفاكهة فإننا نجد أن القرآن يذكر عددا محدودا. وهكذا نقرأ في الرحمن: «فيهما

الماء ينبع من تحت أصابعه حتى تَوَضَّؤُا من عند آخرهم.» المصدر السابق، ج 1، ص 144.

(75) يصف سفر التكوين آدم وحواء في الجنّة وهما في حالة عُرْي: «وكانا كلاهما عُرْيانَين، آدم وامرأته، وهما لا يخجلان.» (2: 25). أما في القرآن فإننا نقرأ في الأعراف: «يا بني آدم لا يَفْتِنَنَّكُم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنّة ينزع عنهما لباسهما لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا» (7: 27)، ونقرأ في طه: «فأكلا منها فبدت لهما سَوْآتُهُمَا وطَفِقا يَخْصِفان عليهما من ورق الجنّة» (20: 121، طه). وبذا ينكشف لنا اختلاف النظرة القرآنية عن النظرة التوراتية في أن الأولى تعتبر أن الأصل هو لباس واكتساء آدم وحواء وليس عُرْيهما وتجرّدهما. وهكذا وبينما يرتبط العُرْي في قصة التكوين بحالة البراءة الأولى فإنه يصبح مظهرا ماديا لفتنة الشيطان في القصة القرآنية. وما نلاحظه أن الكِسَاء لا يمثّل حاجة بيئية في الجنّة وهو الأمر الذي انتبه له كاتب سِفْر التكوين، إلا أن الإسلام تبنّى موقفا ثقافيا معاديا للعُرْي، وهي نظرة ظهرت مثلا في تحريمه لطقس الطواف العاري حول الكعبة الذي كان يمارسه بعض العرب. ولعل المبالغة في الكِسَاء تظهر أوضح ما تظهر في الخيال المرتبط بوصف ما تكتسي به الحور، وهكذا نقرأ في حديث يرويه أبو سعيد الخُدْري أن محمدا قال عن ثاني زُمْرة ممن يدخلون الجنّة: «لكل رجل منهم زوجتان، على كلّ زوجة سبعون حُلَّة ... » الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 4، ص 299.

فاكهة ونخل ورمان» (55: 68)[76] ونقرأ في النبأ: «إن للمتقين مفازا * حدائق وأعنابا» (78: 31 – 32). ونقرأ في الواقعة: «وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين * في سِدْر مَخْضُود * وطَلْح مَنْضُود» (56: 27 – 29). والسِّدْر هو شجر النبق المعروف، أما صفة مَخْضُود فقد ظهر قولان في تفسيرها: الشجرة كثيرة الحَمْل أو الشجرة التي لا شوك لها.[77] وإن كان سِدْر الجنّة يختلف عن سِدْر الأرض في أنه بلا شوك فإن ثمره أيضا يختلف في أنه «أعظم من القِلال».[78] وعندما نأتي لآية «وطَلْح مَنْضُود» فإننا نجد أنفسنا في مواجهة وضع ملتبس. فحسب خبر يرويه قيس بن سعد: «قرأ رجل عند علي ‹وطَلْح مَنْضُود›، فقال علي: ما شأن الطلح، إنما هو ‹وطَلْع مَنْضُود›، ثم قرأ: ‹طَلْعُها هَضِيم› [26: 148، الشعراء] ... »[79] أما العبارة القرآنية فقد فسّرها ابن عباس بأنها تعني ثمرة الموز.[80]

---

(76) في تفسير هذه الآية أثار المفسرون مسألة تخصيص ذكر النخل والرُّمّان بعد ذكر الفاكهة. وعن اختلاف المفسرين في المسألة يقول الطبري: «فقال بعضهم: أعيد ذلك لأن النخل والرُّمّان ليسا من الفاكهة. وقال آخرون: هما من الفاكهة، وقالوا: قلنا هما من الفاكهة، لأن العرب تجعلهما من الفاكهة. قالوا: فإن قيل لنا: فكيف أعيدا وقد مضى ذكرهما مع ذكر سائر الفواكه؟ قلنا: ... أعيد [ذكرهما] ترغيبا لأهل الجنّة.» (**تفسير الطبري**، ج 11، ص 613). ويقول الزمخشري في الإجابة عن سؤال عطف النخل والرُّمّان رغم أنهما من جنس الفواكه: «قلت اختصاصا وبيانا لفضلهما، كأنهما لما لهما من المزية جنسان آخران.» (**الكشّاف**، ج 6، ص 18). ويقول ابن قتيبة عن إفراد النخل والرُّمّان: « ... فأفردهما عن الجملة التي أدخلهما فيها لفضلهما وحسن موقعهما.» (**تأويل مُشْكِل القرآن**، ص 240). وفي تقديرنا أن الحلول التي قدّمها المفسرون متكلّفة وأن عبارة «ونخل ورُمّان» هنا جاءت لاعتبار الملائمة السَّجعية مع ما يسبق الآية ويعقبها من رؤوس آي. ولعلّ ما يصفه ابن قتيبة بـ «حسن الموقع» هو إشارة لطيفة للاعتبار السَّجعي.

(77) انظر تفسير مجاهد في البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 525.

(78) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 635. في حديث مالك بن صَعْصَعَة عن المعراج يروي أن محمدا قال: « ... ورُفِعَت لي سِدْرَةُ المنتهى، فإذا نبقها كأنه قِلال [جمع قُلّة وهي الجرّة الكبيرة] هَجَر، وورقها كأنه آذان الفيول ... » البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 550.

(79) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 636.

(80) رغم أن الكثيرين اتفقوا مع تفسير ابن عباس إلا أن ابن زيد شكّ من غير أن يخالف وقال: «الله أعلم، إلا أن أهل اليمن يسمون الموز الطلح.» (المصدر السابق، ج 11، ص 637). وتفسير الطلح بالموز رفضه ابن سِيدَه وقال إنه غير معروف في اللغة. ولقد غلّب الزجّاج معنى ان يكون الطلح هو شجر اسمه شجر أمّ غَيْلان وقال: «وجائز أن يكون عنى به ذلك الشجر

ولقد مرّت بنا آية البقرة التي تصف تجربة أهل الجنّة وهم يستمتعون بثمارها والتي تقول: «وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابِها» (2: 25، البقرة). ولقد كان من الطبيعي أن يعالج المفسرون مسألة أن القرآن يتحدث عن ثمار مألوفة وأن يقفوا بإزاء ما يرد في آية البقرة عن مقاله أهل الجنّة ويحاولوا أن يوفّقوا بين ذلك وبين صورة الجنّة كمكان أعدّ الله فيه لعباده الصالحين «ما لا عين رأت، ولا أُذُن سمعت، ولا خطر على قلب بشر». وهكذا قدّم عبد الله بن مسعود تفسيرا للفظة «متشابِها» يجمع بين استمرارية لابد من قبولها وانقطاع يؤكّد تفرّد الجنّة، وقال إنه تشابه «في اللون والمَرْأى، وليس يشبه الطعم.»[81] وعندما نأتي للزمخشري فإننا نجده يدعم واقع التشابه بحجّة تعتمد منطق الضرورة النفسية للاستمرارية بين الجنّة والدنيا قائلا: «فإن قلتَ: لأي غرض يتشابه ثمر الدنيا وثمر الجنّة، وما بال ثمر الجنّة لم يكن أجناسا أُخَر؟ قلتُ: لأن الإنسان بالمألوف آنس، وإلى المعهود أميل، وإذا رأى ما لم يألفه نفر عنه طبعه وعافته نفسه ... »[82] إلا أن الزمخشري على استعداد لقبول أن الجنّة تحوي أيضا ما هو ليس بمألوف البتّة، وهكذا وفي تفسير آية الرحمن التي تقول: «فيهما من كل فاكهة زوجان» (55: 52) يقول: «صنفان، قيل: صنف معروف وصنف غريب».[83]

7

قلنا في الفصل التاسع في الحديث عن البعد الأخلاقي لعلاقة الإنسان بالحيوان إن الإسلام ينتمي لطائفة الأديان غير النباتية التي تبيح أكل اللحم. وهذا الموقف يمتدّ لصورة الجنّة في القرآن إذ أنها غير نباتية.[84] وذكر اللحم في الجنّة يرد مرتين، إذ نقرأ في

لأن له نَوْرا طيب الرائحة جدا، فخُوطبوا به، ووُعدوا بما يحبون مثلُه ... » أما مجاهد فقد ربط إشارة الآية بطلح وادي وجّ القريب من الطائف وقال: «أعجبهم طلحُ وَجّ وحُسْنُه، فقيل لهم : «وطلح منضود»». انظر **لسان العرب** تحت مادة «طلح».

(81) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 1، ص 209.

(82) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 1، ص 232.

(83) المصدر السابق، ج 6، ص 17. أما في حالة ثمرات الدنيا فإن الزمخشري يقبل في حالة الزوجين بتفسير آخر وهكذا وفي تفسير آية الرعد التي تقول: «ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين» (13: 3) يقول: «وقيل: أراد بالزوجين: الأسود والأبيض، والحلو والحامض، والصغير والكبير، وما أشبه ذلك من الأصناف المختلفة ... » **الكشّاف**، ج 3، ص 332.

(84) نقرأ في مادة الحديث عن إتيان الحَبْر اليهودي عبد الله بن سَلَام لمحمد عند قدومه ليثرب

الطُّور: «وأمددناهم بفاكهة ولحم مما يشتهون» (52: 22)، ونقرأ في الواقعة: «وفاكهة مما يتخيرون * ولحم طير مما يشتهون» (56: 20 – 21).(85) ونلاحظ أن آية الطور عامة في ذكر اللحم بينما أن آية الواقعة يقع فيها تخصيص للحم الطير. والمفسرون الأوائل لم يتساءلوا عن سبب هذا التخصيص، ولعلّ أول اجتهاد لتقديم إجابة عن السبب هو ما نجده في تفسير مفسر متأخر وهو قول إسماعيل حَقِّي (ت 1127/ 1715): « ... وكانت العرب يتوسّعون بلحمان الإبل ويعزّ عندهم لحم الطير الذي هو أطيب اللحوم ويسمعون بها عند الملوك فوُعِدُوها ... »(86)

ولقد أثار أكل اللحم مشكلتين وهما مشكلة الموت إذ أن أكل الحيوان يقتضي قتله وهذا يعني عودة الموت، ومشكلة إعداد اللحم بالشِّواء مثلا والذي يقتضي وجود النار في الجنّة. وكان من الطبيعي أن يواجه الخيال الإسلامي المشكلتين ويقدّم حلوله. ففي مواجهة مشكلة الموت نقرأ مثلا حديثا تُنسب روايته لأبي سعيد الخُدْري يقول فيه إن محمدا قال: «إن الرجل ليشتهي الطير في الجنّة فيجي مثل البُخْتي [نوع من الإبل] حتى يقع على [خِوانه] لم يصبه دخانٌ، ولم تمسّه نار، فيأكل منه حتى يشبع ثم يطير».(87) أما الطبرسي فإنه يقدّم حلا مختلفا للمشكلة ويقول إن «أهل الجنّة إذا اشتهوا لحم الطير خلق الله سبحانه لهم الطير نضيجا

وسؤاله من باب امتحان صدق نبوته عن أول طعام يأكله أهل الجنّة، ويجيبه محمد: « ... أول طعام أهل الجنّة فزِيادةُ كَبِد حُوت ... » البخاري، **صحيح البخاري**، ج 5، ص 334.

(85) أثار الرازي مسألة السبب في تقديم الفاكهة على اللحم. وللإجابة على المسألة بدأ من ملاحظة «أن اللحم والفاكهة إذا حضرا عند الجائع تميل نفسه إلى اللحم، وإذا حضرا عند الشبعان تميل إلى الفاكهة، والجائع مشته والشبعان غير مشته ... » وكان استنتاجه أنه وبما أن الحال في الجنّة يشبه حال الشبعان في الدنيا فمن الطبيعي أن تُقدَّم الفاكهة. **التفسير الكبير**، ج 29، ص 154.

(86) إسماعيل حَقِّي، **تفسير روح البيان**، ج 9، ص 322.

(87) ابن أبي الدنيا، **صفة الجنّة**، ص 122. راقت هذه الصورة لحساسية المعرِّي النباتية ودخلت جنّته. وهكذا نقرأ في وصفه لمجلس أنس وغناء: «ويعبر بين تلك الأكراس – أي الجماعات – طاوُوس من طواويس الجنّة يَرُوق من رآه حُسنا، فيشتهيه «أبو عبيدة» مصُوصا [اللحم يُطبخ ويُنقع في الخلّ]، فيتكوّن كذلك في صَحفَة من الذهب. فإذا قضى منه الوطر، انضمَّت عظامه بعضها إلى بعض، ثم تصير طاووسا كما بدا. فتقول الجماعة: سبحانَ من يُحيى العظام وهي رميم! ... » (**رسالة الغفران**، ص 281). وأبو عبيدة هو معمر بن المثنى التيمي (مات في عهد المأمون) وكان من أعلم الناس باللغة وأخبار العرب وأنسابها. المصدر نفسه، ص 170.

حتى لا يُحتاج إلى ذبح الطير».[88] وبصدد مشكلة شِواء اللحم ووجود نار في الجنّة يقول ابن قيِّم الجوزية: «فإن قيل: فأين يُشْوى اللحم وليس في الجنّة نار؟ فقد أجاب عن هذا بعضهم بأنه يُشْوى بـ «كُن»، وأجاب آخرون: بأنه يُشْوى خارج الجنّة، ثم يؤتي به إليهم. والصواب أنه يُشْوى في الجنّة بأسباب قدّرها العزيز العليم لإنضاجه وإصلاحه، كما قدَّر هناك أسبابا لإنضاج الثمر والطعام، على أنه لا يمتنع أن يكون فيها نار تُصْلِح ولا تُفْسِد شيئا.»[89]

وكما رأينا فإن الصورة المتكرّرة لجنّة القرآن أنها ذات أنهار تجري من تحتها. وعلاوة على الأنهار فإن الجنّة ذات عيون، كما نقرأ في الحِجْر مثلا: «إن المتقين في جنات وعيون» (15: 45). ومن بين هذه العيون يقع التخصيص في الرحمن على عَيْنَي تلكما الجنّتين اللتين سيدخلهما من خافوا مقام ربهم («فيهما عينان تجريان» (55: 50))، وعَيْنَي الجنّتين اللتين دونهما («فيهما عينان نَضَّاخَتَان» (55: 66)). إلا أن التخصيص الأكبر يقع على تلك العين المذكورة في آية الإنسان التي تقول: «عينا فيها تُسَمَّى سَلْسَبِيلا» (76: 18).[90] وذكر الأنواع العامة لما سيشربه أصحاب الجنّة نجده في آية سورة محمد التي تقول: «مَثَل الجنّة التي وُعِد المتقون فيها أنهارٌ من ماء غير آسِن وأنهارٌ من لبن لم يتغيَّر طعمه وأنهارٌ من خمر لَذَّة للشاربين وأنهارٌ من عسل مُصَفًّى» (47: 15). وكما نرى فإن هذه العناصر الأربعة مألوفة، إلا أن القرآن يحرِص على تمييزها بما يجعلها مُغَايِرة ومتميّزة عن عناصر الدنيا.[91]

والصورة العامة لأكل أصحاب الجنّة وشرابهم تعكسها مثلا آية الطُّور التي تقول: «كلوا واشربوا هنيئا بما كنتم تعملون» (52: 19). وأبسط شراب أهل الجنّة هو الماء الذي يركّز القرآن على وفرته وهو يخاطب قوما يعانون من شحّه، وهكذا نقرأ في الرحمن: «فيهما عينان تجريان» (55: 50)، ونقرأ أيضا: «فيهما عينان نَضَّاخَتَان»

---

(88) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 9، ص 278.

(89) ابن قيِّم الجوزية، **حادي الأرواح**، ص 407 – 408.

(90) اختلف المفسرون عما إن كانت لفظة «سَلْسَبِيلا» اسما أو صفة. ونحن نتفق مع الذين ذهبوا أنها اسم، وذكر عنهم الطبري قولهم إنها «اسم العين، وهو معرفة، ولكنه لما كان رأس آية، وكان مفتوحا، زيدت فيه الألف، كما قال: قواريرا [76: 15، الإنسان]». **تفسير الطبري**، ج 12، ص 369.

(91) هذا التمييز يبدو معقولا في حالة الماء واللبن باعتبار أنهما مخلوقان في الجنّة أصلا وهما يتميزان بعدم التغيّر، وفي حالة الخمر باعتبارها لذّة للشاربين مع خلوصها من آفات خمر الدنيا. إلا أن هذه المعقولية لا تمتدّ لحالة العسل لأن تصفيته ليست عسيرة على البشر.

(55: 66). بيد أن تركيز القرآن في وصف شراب أهل الجنّة يقع على الخمر والتي ترد الإشارة العامة لها في آية الإنسان التي تقول: «وسقاهم ربهم شرابا طهورا» (76: 21).

وخمر الجنّة كما تخبرنا آية سورة محمد تنطوي على خاصية أنها «لَذَّة للشاربين». إلا أنها تنطوي أيضا على خاصية أخرى هامة وهي خلوصها من آفات خمر الدنيا. والخاصيتان تجمعهما شَذْرة الصافات التي تقول: «يُطاف عليهم بكأس من مَعِين * بيضاءَ لَذَّة للشاربين * لا فيها غَوْلٌ ولا هم عنها يُنْزَفُون» (37: 45 – 47).[92] وخلوص خمر الجنّة من أي غَوْل أي من أي أذى أو مكروه هو تمديد لصفة كونها «شرابا طهورا»، وهي صفة مدّدها الخيال الإسلامي بدوره لتصبح طهارة ذات مظهر خارجي محسوس لأهل الجنّة لأن خمرها له خاصية أنه «لا يؤول إلى النجاسة لأنه يرشح عرقا من أبدانهم له ريح كريح المسك.»[93]

وخمر الجنّة ذات صنفين: صِرْف أو ممزوج. وعن الخمر الممزوجة نقرأ في الإنسان: «إن الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا» (76: 5)، ونقرأ: «ويُسْقَون فيها كأسا كان مِزَاجها زَنْجَبِيلا» (76: 17)،[94] ونقرأ في المطففين: «يُسْقَوْن من رحيق مختوم * خِتامُه

(92) يقول قتادة إن المَعِين هي الخمر الجارية. وبصدد صفة «بيضاء» ذُكر أنها في قراءة عبد الله بن مسعود «صفراء». ولقد ذهب البعض أن صفة «بيضاء» تعود على الكأس. (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 484). بيد أن السياق يسند قول الذين قالوا إنها صفة للخمر، ولقد قال الأخفش بهذا الصدد: «خمر الجنّة أشدّ بياضا من اللبن» الرازي، **التفسير الكبير**، ج 26، ص 137.

(93) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 6، ص 283.

(94) يلاحظ الرازي أن مزج الكافور بالمشروب لا يجعله لذيذا ويتساءل عن سبب ذكره. وفي تبرير ذلك يقدِّم ثلاث حجج. الحجّة الأولى أن الكافور اسم عين في الجنّة تشبه الكافور في مظهره من غير أن تشابهه في طعمه ومضرته. والحجّة الثانية أن رائحة الكافور مجرد عَرَض يلحق بالجسم وإذا خلق الله رائحته في جسم ذلك الشراب فإن هذا الجسم يُسمى كافورا حتى وإن كان طيب الطعم. أما الحجّة الثالثة فتستند على قدرة الله على خلق كافور خاصّ بالجنّة يعطيه طعما طيبا ويسلبه مضرته. (**التفسير الكبير**، ج 30، ص 240 – 241). والحجّتان الأولى والثانية فيهما تمحّل واضح. أما الحجّة الثالثة فهي مبرّرة من زاوية المنطق الديني ولكنها تقتضي إفراغ اللفظ من مدلوله ليسقط عليه المفسّر ما يريد أن يسقط. وعندما يجيء الرازي لذكر الجنزبيل فإنه يتحرّر من نزعة التمحّل والإسقاط ويقدّم لنا حجّة منطقية تستند على مدلول الكلام ويقول: «العرب كانوا يحبون جعل الزنجبيل في المشروب، لأنه يحدث فيه ضربا من اللذع، فلما كان كذلك وصف الله شرب أهل الجنّة بذلك، ولابد وأن تكون في الطيب على أقصى الوجوه.» نفسه، ج 30، ص 250.

مِسْكٌ وفي ذلك فليتنافس المتنافسون * ومِزَاجُه من تَسْنِيم * عينا يشرب بها المُقَرَّبُون» (83: 25 – 28). ونلاحظ أنه وبينما أن عنصر المزج مذكور في كل من آيتَي الإنسان إلا أنه غير مذكور في آية المطففين. إلا أن ما هو راجح بشأن معنى تسنيم هو أنها اسم لعينٍ يشرب منها المقرّبون، وهذا هو ما قّرره الزمخشري مثلا بعد إحاطته ببعض عناصر الخيال الإسلامي فقال إنها: «علم لعين بعينها سُميت بالتسنيم الذي هو مصدر سَنَمَه إذا رفعه، إمّا لأنها أرفع شراب في الجنّة وإمّا لأنها تأتيهم من فوق، على ما رُوي أنها تجري في الهواء متسنِّمة فتنصبّ في أوانيهم ... وقيل هي للمقرّبِين يشربونها صِرْفا، وتُمزج لسائر أهل الجنّة.»(95) وتكتسب الخمر مكانتها الخاصة في تلك الصورة في سورة الإنسان: «حدائق وأعنابا * وكَواعِب أترابا * وكأسا دِهَاقا» (78: 32 – 34) حيث تنتقل متعة الأكل للذّة الشهوة والجِماع لتصل النشوة ذروتها في كأس الخمر المُتْرَعة.

واستمتاع أهل الجنّة بشرب الخمر لا ينفصل عن الجو الذي يشربونها فيه، وهو جو تصفه وصفا عاما آية الزُّخْرُف التي تقول: «يُطَاف عليهم بصِحَاف من ذهب وأكواب وفيها ما تشتهيه الأنفس وتَلَذُّ الأعين وأنتم فيها خالدون» (43: 71). وتتكرّر هذه الصورة المبنية للمجهول في آية الإنسان حيث تصبح الأوعية من فضّة: «ويُطَاف عليهم بآنية من فِضّة وأكواب كانت قواريرا» (76: 15)، وفي آية الصَّافات حيث الإشارة عامة للإناء: «يُطَاف عليهم بكأس من معين» (37: 45). وصيغة البناء للمجهول هذه لا تلبث أن تتحوّل لصيغة بناء للمعلوم تكشف لنا عن هُوية من يطوفون، فنقرأ في الواقعة: «يطوف عليهم وِلْدَان مُخَلَّدُون* بأكواب وأباريق وكأس من معين» (56: 17 – 18). وهؤلاء الوِلْدان المُخَلَّدون يصبحون مركز الصورة القرآنية التي تخلع عليهم شَبَه الحُور العِين، وهكذا نقرأ في الطُّور: «ويطوف عليهم غلمان لهم كأنهم لؤلؤ مكنون» (52: 24)، ونقرأ في الإنسان: «ويطوف عليهم وِلْدان مُخَلَّدُون إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤا منثورا» (76: 19).(96)

(95) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 6، ص 339.

(96) نشأ خلاف بشأن أصل هؤلاء الوِلْدان المُخَلَّدِين، وهكذا نقرأ عن رأيّ منسوب لعلي ابن أبي طالب والحسن البصري يذهب إلى أن الوِلْدان هم «وِلْدَان المسلمين الذين يموتون صغارا ولا حسنة لهم ولا سيئة»، وعن رأيّ منسوب لسلمان الفارسي يقول إن «أطفال المشركين هم خدم أهل الجنّة.» (القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 20، ص 187). ولقد ظهر أيضا رأيّ يبتعد عن افتراض الأصل الإنساني ويقول إنهم «غلمان أنشأهم الله إنشاءً، كما أنشأ الحُور العِين.» (ابن قيِّم الجوزية، **حادي الأرواح**، ص 468). عن النقاش حول طبيعة العلاقة بهم انظر:
Al-Azmeh, “Rhetoric for the Senses: A Consideration of Muslim Paradise

8

ومن مظاهر تنعّم أهل الجنّة وعيشتهم الراضية لِبْسُهم. والقرآن يصف لِبْس أهل الجنّة عبر ستّة عناصر هي السندس، والإستبرق، والأساور الذهبية، والحرير، واللؤلؤ، والأساور الفِضِّية. والسُّنْدُس والإِسْتَبْرَق يردان متلازمين في ثلاثة مواضع، وينفردان بتقديم صورة اللِّبْس في آية الدخان التي تقول: «يلبسون من سُنْدُس وإسْتَبْرَق متقابلين» (44: 53).[97] وفي الكهف يقع تخصيص للسُّنْدُس والإِسْتَبْرَق حيث نقرأ: «ويلبسون ثيابا خُضْرا من سُنْدُس وإسْتَبْرَق» (18: 31).[98] وصورة الثياب هذه تصبح صورة ينضاف لها عنصر الحُلِيّ في آية الحجّ التي تقول: «يُحَلَّوْنَ فيها من أساور من ذهب ولؤلؤا ولِباسُهُم فيها حرير» (22: 23) (وهي صورة تتكرّر في آية فاطر 35: 33). وعنصر الحُلِيّ يتكرّر ومعه عنصرا السُّنْدُس والإِسْتَبْرَق في آية الإنسان التي تقول: «عَالِيَهُم ثِيابُ سُنْدُس خُضْر وإسْتَبْرَقٌ وحُلُّوا أَسَاوِر من فِضَّة» (76: 21).[99] وما قلناه أعلاه عن سيادة الذكر وانسحاب الأنثى للهامش في وصف

Narratives," *Journal of Arabic Literature* 26, no. 3 (Oct., 1995), pp. 224 – 225.

(97) في شرح اللفظتين يقول الطبري إن السُّنْدُس «ما رقّ من الدِّيباج [ضرب من الثياب]، والاسْتَبْرَق ما غلظ منه وثَخُن، وقيل: إن الاسْتَبْرَق هو الحرير ... » (**تفسير الطبري**، ج 8، ص 221). والسُّنْدُس من الأسماء التي يوردها الثعالبي ضمن ما عرّبه العرب من الفارسية. (**فقه اللغة**، ص 217). وعن أصل لفظ الإِسْتَبْرَق يقول الطبرسي: «وقيل: إن الإِسْتَبْرَق فارسي معرّب أصله استبره. قيل هو الديباج المنسوج بالذهب» الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 6، ص 260.

(98) كان من الطبيعي أن يثير البعض السؤال عن هذا التخصيص للّون الأخضر. ولقد قال القرطبي بهذا الصدد: «وخصّ الأخضر بالذكر لأنه الموافق للبصر لأن البياض يبدّد النظر ويؤلم، والسواد يُذَم، والخضرة بين البياض والسواد، وذلك يجمع الشعاع ... » القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 13، ص 267.

(99) لا يتوقف الطبري عند مسألة اختلاف معدن الحُلِّي ما بين ذهب وفِضة، إلا أن المسألة تستوقف الزمخشري الذي يحرِص على التوفيق بين الصورتين فيقول إنه لا مانع أنهم يُسورون بالنوعين من الأساور «إما على المعاقبة، وإما على الجمع، كما تزاوج نساء الدنيا بين أنواع الحُلِيّ وتجمع بينها، وما أحسن بالمعصم أن يكون فيه سواران: سوار من ذهب، وسوار من فضة ... » (**الكشّاف**، ج 6، ص 283). وعلاوة على هذه الحجّة يقدّم الرازي حجّتين إضافيتين. تقول حجّته الأولى إن اختلاف طباع الناس يعني أن بعضهم ربما يستحسنون

القرآن للجنّة أثار مشكلة للمفسرين فيما يتّصل بوصف حِلْيَتِهم ولِباسهم. دعنا ننظر للمسألتين اللتين أثيرتا بشأن أساور الذهب والفِضّة من ناحية والحرير من ناحية أخرى. فبشأن المسألة الأولى كان التساؤل عن جواز أن يتحلّى الرجال في الجنّة بالأساور وهي حِلْية تختصّ بالنساء وتليق بهن ومذمومة في حقّ الرجال. ولقد قدّم المفسرون إجابتين على السؤال، فقال بعضهم إن «أهل الجنّة جُرْدٌ مُرْدٌ شباب فلا يبعد أن يُحَلُّوا ذهبا وفِضّة وإن كانوا رجالا»، وقال آخرون: «هذه الأسورة من الفِضّة والذهب إنما تكون لنساء أهل الجنّة وللصبيان فقط، ثم غلب في اللفظ جانب التذكير.»(100) وهكذا نرى أن أصحاب الرأي الأول استندوا على حديث رواه أبو هريرة أن «أهل الجنّة جُرْدٌ، مُرْدٌ، لا يفنى شبابهم ... »،(101) وقرأوا فيه تغيرا في طبيعة الرجال يجعلهم أكثر اقترابا من عنصر الأنوثة. أما أصحاب الرأي الثاني فقد استندوا على قيم الدنيا التقليدية والسائدة وأسقطوها على الصورة القرآنية.

وأهل الجنّة محاطون بالفَرْش والمتاع من أرائك، وسُرُر، وفُرُش، ونَمارِق، وزَرابي.(102) وعن الأرائك نقرأ في الكهف: «يُحَلَّون فيها من أساور من ذهب ويلبسون ثيابا خضرا من

بياض الفِضّة وبعضهم ربما يميلون لصفرة الذهب ولذا فإن الله يُحَلِّيهم حسب رغباتهم، وتذهب حجّته الثانية إلى «أن هذه الأسورة من الفِضّة إنما تكون للولدان الذين هم الخدم، وأسورة الذهب للناس.» (**التفسير الكبير**، ج 30، ص 253 – 254). أما الطبرسي فقد قبل حجّة الزمخشري إلا أنه اختلف عنه بأن عمد لخلع مدلول خاص على فضّة الجنّة، وهكذا وصفها بأنها فِضّة شفافة «يُرى ما وراءها، كما يُرى من البلورة، وهو أفضل من الدُّرّ والياقوت، وهما أفضل من الذهب والفِضّة، فتلك الفِضّة أفضل من الذهب والفِضّة في الدنيا، وهما أثمن الأشياء ... والفِضّة وإن كانت دنية الثمن في الدنيا، فهي في غاية الحسن، خاصة إذا كانت بالصفة التي ذكرناها، والغرض في الآخرة ما يكثر الاستلذاذ والسرور به لا ما يكثر ثمنه، لأنه ليست هناك أثمان.» (الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 10، ص 170). وإن كان منطق الطبرسي ينسجم مع القول إن كل ما هو في الجنّة أفضل مما هو في الدنيا، إلا أنه لا يحلّ مشكلة المدلول التي لا تحرّر الاستخدام القرآني للفظتَي الذهب والفِضّة من التراتبية المرتبطة بالقيمة والتي تضع الذهب فوق الفِضّة. وهذه التراتبية تجعل ذهب الجنّة حتى بمقياس الطبرسي الانتفاعي الاستلذاذي والجمالي أكثر لذّة وأرفع جمالا من فِضّة الجنّة.

(100) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 30، ص 254.

(101) الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 4، ص 302.

(102) الأرائك جمع أريكة وهي السرير الذي تعلوه قبّة، والنَّمارِق جمع نُمْرُقة وهي الوسائد، والزَّرابي جمع زُرْبِيّة وهي البُسُط أو الطَّنافِس.

سندس وإستبرق مُتَّكِئين فيها على الأرائك» (18: 31)، ونقرأ في الإنسان: «مُتَّكِئِين فيها على الأرائك لا يرون فيها شمسا ولا زَمْهَرِيرا» (76: 13)، ونقرأ في يس: «هم وأزواجهم في ظلال على الأرائك مُتَّكِؤُون» (36: 56)، ونقرأ في المطففين: «إن الأبرار لفي نعيم * على الأرائك ينظرون» (83: 22 – 23). وهكذا نرى في آية الكهف سياقا يربط لباسهم وحِلْيتهم بمجلسهم وهيئتهم وهم متَّكئون على الأرائك، وهي هيئة يتوقّف عندها الزمخشري ليقول: «وخصّ الاتّكاء لأنه هيئة المنعَّمين والملوك على أسِرَّتهم»[103] وتتكرّر صورة الاتّكاء هذه في آية الإنسان ولكن في سياق جوّهم الذي لا يعانون فيه حرّا ولا بردا، وتتكرّر في يس وهم يستمتعون بالظلّ وصحبة أزواجهم. أما في صورة المطفيين فإن الأبرار محاطون بمجموع حالتهم التي تلخّصها لفظة «النعيم» وينتقل التركيز من وصف هيئتهم الخارجية وهم متَّكئون لهيئة داخلية تصف حالتهم الذهنية التي تلخّصها لفظة «ينظرون»، وهو نظر وتأمّل في حالة النعيم التي يعيشونها.[104]

وعندما نأتي للسُّرُر فإن أبسط صورة لها ترد في الغاشية في سياق ذكر عناصر متناثرة من عناصر الجنّة، وهكذا نقرأ: «فيها عين جارية * فيها سُرُر مرفوعة * وأكواب موضوعة» (88: 12 – 14). ويرد ذكر السُّرُر مرتبطا بصورة أهل الجنّة وهم في هيئة التقابل في آية الحِجْر التي تقول: «ونزعنا ما في صدورهم من غِلٍّ إخوانا على سُرُر متقابلين» (15: 47)، وفي آيَتَيْ الصَّافات: «على سُرُر متقابلين * يُطَاف عليهم بكأس من مَعِين» (37: 44 – 45). وهيئة التقابل على السُّرُر في الصورة الأولى ترتبط بسياق الحالة الجديدة التي يجدون أنفسهم فيها وقد انغسلوا وتطهّروا من غِلّهم أو أحقادهم وعداواتهم الكامنة، بينما ترتبط في الصورة الثانية بحالة استمتاعهم وهم يحتسون الخمر. والهيئة على السُّرُر تصبح اتِّكَاء في آية الطُّور التي تقول: «مُتَّكِئِين على سُرُر مصفوفة وزَوَّجْنَاهم بحُور عين» (52: 20)، وتصبح اتِّكَاء مقترنا بالتقابل في آيَتَي الواقعة: «على سُرُر موضونة * مُتَّكِئِين عليها متقابلين»

---

(103) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 3، ص 585.

(104) حول طبيعة هذا النظر يقول الطبري: «ينظرون إلى ما أعطاهم الله من الكرامة والنعيم، والحَبْرة في الجنان.» (**تفسير الطبري**، ج 12، ص 496). أما الزمخشري فيمدّد النظر ليصبح مشهدا يتجاوز نعيم الأبرار ليروا أيضا جحيم الفُجّار ويقول: «ينظرون إلى ما شاءوا مدّ أعينهم إليه من مناظر الجنّة، وإلى ما أولاهم الله من النعمة والكرامة، وإلى أعدائهم يُعذَّبون في النار ... » (**الكشّاف**، ج 6، ص 338). أما الرازي فيتبادر إلى باله تاويل إضافي يراه أشرف أنواع النظر وهو أنهم «ينظرون إلى ربّهم ... » **التفسير الكبير**، ج 31، ص 99.

(56: 15 – 16).[105] ونلاحظ أن ذكر السُّرر في آية الطُّور يتجاور مع ذكر الحُور العين مما يوحي بالجِماع.[106] ونلاحظ أيضا أن السُّرر في آية الطُّور تُوصف وصفا دارجا مألوفا بأنها «مصفوفة»، إلا أن وصفها في آية الواقعة بـ «موضونة» يكسبها تلك القيمة الخاصة التي تليق بسُرُر الجنّة.[107]

وفُرُش الجنّة تُذكر مرتين، في آية الرحمن التي تقول: «مُتَّكِئِين على فُرُش بَطَائِنُها من إسْتَبْرَق» (55: 54)، وآية الواقعة التي تقول: «وفاكهةٍ كثيرةٍ * لا مقطوعةٍ ولا ممنوعةٍ * وفُرُشٍ مرفوعةٍ» (56: 32 – 34). ولقد كان الرازي من الذين استشكلوا هيئة الاتِّكاء في آية الرحمن لأن الفراش لا يُتَّكأ عليه. وكان من الطبيعي في هذه الحالة أن يطرح السؤال النحوي عن الفعل الذي يتعلّق به تعبير «على فُرُش»، وكانت إجابته أنه «متعلّق بغيره، تقديره يتفكه الكائنون على فُرُش مُتَّكِئِين من غير بيان ما يَتَّكِئُون عليه ... »[108] وأثارت الآية أيضا مسألة أخرى تتعلّق بعبارة «بَطَائِنُها من إسْتَبْرَق» — فإن كانت البطائن من إسْتَبْرَق فما هي مادة الظواهر؟ ولقد تباينت الإجابات. رأى البعض ضرورة التوقف وقالوا إن هذا مما يشمله قول القرآن: «فلا تعلم نفس ما أُخْفِيَ لهم من قُرَّة أعين» (32: 17، السجدة)، وقال آخرون إن البِطَانة قد تكون ظِهَارة والظِّهَارة قد تكون بِطَانة في أقوال العرب،[109] وقال

(105) ذُكِر أن ذلك في قراءة عبد الله بن مسعود: «مُتَّكِئِين عليها ناعمين». الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 629.

(106) هذا التجاور نلاحظه أيضا في آية يس التي تقول: «هم وأزواجهم في ظلال على الأرائك مُتَّكِؤُون» (36: 56). ويذكر ابن قيِّم الجوزية أن أبا الأحوص أكّد على العلاقة بين الأرائك والسُّرُر والجِماع في قراءته لآية يس: «إن أصحاب الجنّة اليوم في شُغُل فاكهون» (36: 55) وقال: «شُغلوا بافتضاض الأبكار على السُّرُر في الحجال» (**حادي الأرواح**، ص 523)، وهي نفس الصورة التي قدّمها الأوزاعي للآية (انظر ص 498، هامش 54).

(107) يقول **لسان العرب** تحت مادة «وضن» إن وَضَنَ الشيء تعني ثَنَى بعضه على بعض وضاعفه، وإن الوَضْن هو النسج. وفي شرح الصورة القرآنية قال المفسرون إنها تعني منسوجة ومشبّكة بالذهب والجوهر، أو مرمولة (أي مزيّنة) بالذهب، أو مشبّكة بالدر والياقوت، أو مرمولة بالجلد، أو مصفوفة. (انظر الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 628 – 629). ويبدو أن أصحاب الرأي الأخير أرادوا للصورة في الآيتين أن تكون متطابقة.

(108) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 29، ص 127.

(109) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 605.

آخرون إن الظَّهَائر من سُنْدُس، وذهب آخرون أنها من نور.(110) أما بشأن تعبير «فُرُشٍ مرفوعةٍ» فهناك الصورة البسيطة التي عبّر عنها الطبري بقوله: «ولهم فيها فُرُش مرفوعة طويلة، بعضها فوق بعض ... »،(111) أو تلك الصورة التي يصفها حديث يرويه أبو سعيد الخُدْري يقول فيه: «عن النبي ... قال: ارتفاعُها لَكَمَا بين السماء والأرض، مسيرةَ خمسمائة سنة.»(112) إلا أن بعض المفسرين قرأوا التعبير قراءة مجازية على ضوء الآيات التي تأتي بعده («إنا أنشأناهن إنشاء ❋فجعلناهن أبكارا❋ عُرُبا أترابا» (56: 35 — 37)) وقالوا إن الفُرُش تعني النساء «لأن المرأة يُكَنَّى عنها بالفِراش ... »(113) أما النَّمارِق والزَّرَابي فيرد ذكرها مرة واحدة حيث نقرأ في الغاشية: «ونَمَارِقُ مصفوفةٌ ❋ وزَرَابِيُّ مبثوثةٌ» (88: 15 — 16). وكما نرى فإن الصورة بسيطة وثابتة لوسائد مصفوفة وبُسُط متفرِّقة.

9

لقد مرّ بنا أعلاه جزء من الحديث الذي يرويه أبو هريرة عن هيئة أهل الجنّة وكيف أنهم يدخلونها «جُرْدا مُردا، بِيضَا جِعادا مكحَّلين، أبناءَ ثلاثٍ وثلاثيَن، على خَلْق آدم؛ سِتُّون ذِراعا في عَرْض سَبْع أذْرُع».(114) وهكذا نرى كيف أن فضاءهم الجديد يقتضي خضوعهم لتحوّل جسدي يجعل خلودهم مقترنا بثباتهم في عمر معين واكتسابهم لجِرْم ذي طول وعرض لا يتغيّر. ولقد مرّت بنا صورة القرآن عن الأزواج المطهّرة وما تعنيه من تطهّر من كل مظاهر الأذى والدَّنَس المتعلّقة بالجسد الإنساني. وهذا المعنى تفصِّل فيه مادة الحديث مثلما نجد فيما يرويه زيد بن أرقم قائلا: «أتى النبي ... رجل من اليهود، فقال: يا أبا القاسم، ألست تزعم أن أهل الجنّة يأكلون فيها ويشربون؟ ... قال: فقال رسول الله ... : بَلَى والذي نفسي بيده، إن أحدهم ليُعطى قوة مئة رجل في المطعم والمشرب والشهوة والجِماع. قال: فقال له اليهودي: فإن الذي يأكل ويشرب تكون له الحاجة. قال: فقال رسول الله ... : حاجةُ أحدهم

(110) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 6، ص 17.

(111) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 640.

(112) الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 4، ص 302. كان حكم علماء الجرح والتعديل على هذا الحديث أنه ضعيف، وبهذه الصفة فإنه يخرج من منطقة الخيال النبوي ليدخل منطقة الخيال الإسلامي.

(113) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 6، ص 27.

(114) ابن حنبل، المسند، ج 13، ص 315. الراجح أن اختيار عمر الثالثة والثلاثين عكس أثرا مسيحيا نجد أساسه في المادة الإنجيلية، كما يتّضح مثلا مما يرُوى عن سعيد بن المُسَيَّب أنه قال: « رُفِع عيسى وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة.» ابن كثير، البداية والنهاية، ج 2، ص 95.

عَرَق يفيض من جلودهم مثل ريح المِسْك، فإن البطن قد ضَمَرَ».[115]

وهذا التحوّل الجسدي الخارجي يقترن، كما مرّ بنا، بذلك التحول النفسي الداخلي الذي تصفه آية الحِجْر: «ونزعنا ما في صدورهم من غِلٍّ إخوانا على سُرُر متقابلين» (15: 47) (ويتكرر نفس المعنى في الآية 7: 43، الأعراف). إن نزع الغِلّ لم يكن إجراء بعيدا أو غريبا على سمع المسلمين الأوائل وواقعهم كما تعكس المقالة المنسوبة لعلي: «إني لأرجو أن أكون أنا وعثمان وطلحة والزبير من الذين قال الله تعالى ذكره فيهم ... [الآية]».[116] ومقابل الغِلّ الموروث من الدنيا فقد رأى البعض غِلّا آخر محتملا ينشأ في الآخرة بين أهل الجنّة وهكذا أصبح المعنى عندهم تطهير قلوبهم «من أن يتحاسدوا على الدرجات في الجنّة».[117]

وعلى مستوى الخيال الإسلامي نجد صورتين لعملية نزع الغِلّ: صورة نابعة من الخيال الأسطوري، وصورة نابعة من خطاب الشريعة ومتطلباتها. والصورة الأولى نجدها فيما يحكيه السُّدِّي من أن «أهل الجنّة إذا سيقوا إلى الجنّة فبلغوا، وجدوا عند بابها شجرة في أصل ساقها عينان، فشربوا من إحداهما، فينزع ما في صدورهم من غِلّ، فهو «الشراب الطهور»، واغتسلوا من الأخرى، فجرت عليهم «نضرة النعيم»، فلم يَشْعَثُوا ولم يتّسخوا بعدها أبدا.»[118] أما الصورة الثانية فنجدها فيما يحكيه أبو نَضْرة أن «أهل الجنّة [يُحبسون] دون الجنّة حتى يُقضى لبعضهم من بعض، حتى يدخلوا الجنّة حين يدخلونها ولا يطلب أحدٌ أحدا بقُلامة ظُفُر ظلمها إياه ... »[119]

ونزع الغِلّ هذا يصبح مظهرا لخاصية هامة للجنّة القرآنية وهي حالة السلام التي تسودها. والقرآن يلخّص ذلك عبر تسميته للجنّة بدار السلام كما أشرنا أعلاه. وهكذا فالوعد بالجنّة هو على مستوى معين وعدُ سلام، كما نرى في آية الأنعام التي تقول: «لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون» (6: 127). وأهل الجنّة محاطون بالسلام إحاطة شاملة، فهناك لحظة السلام الأصغر عندما تقابلهم الملائكة بتحيتها وهم يدخلون الجنّة: «وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين» (39: 73، الزُّمَر)، وهناك لحظة السلام الأكبر عندما يتلقّون التحيّة من الله: «تحيتهم يوم يلقونه سلام وأعد لهم أجرا كريما» (33: 44، الأحزاب)، وهناك السلام الذي يعيشونه في علاقتهم ببعضهم البعض في كل لحظة من لحظات خلودهم: «لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما * إلا قيلا سلاما سلاما»

---

(115) ابن حنبل، **المسند**، ج 32، ص 19.

(116) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 5، ص 493.

(117) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 3، ص 408.

(118) المصدر السابق، ج 5، ص 493.

(119) المصدر السابق، ج 5، ص 493.

(56: 25 – 26، الواقعة). وعلاقة السلام هذه نلمسها في جانب تفصيلي تصفه آية الحجّ التي تقول: «وَهُدُوا إلى الطيب من القول وَهُدُوا إلى صراط الحميد» (22: 24).

أشرنا أعلاه لدرجات الجنّة ولتوجيه محمد للمسلمين إن سألوا الله أن يسألوه الفردوس الذي هو أعلى الجنّة وفوقه عرش الرحمن. إلا أن محمدا، وحسب مادة الحديث، يضع نفسه في مقام مختلف. وهكذا يروي عبد الله بن عمرو بن العاص أنه: «سمع النبي ... يقول: إذا سمعتم المؤذِّن فقولوا مثل ما يقول، ثم صلّوا عليَّ، فإنه من صلّى عليَّ صلاةً صلّى الله عليه بها عشرا، ثم سلوا الله لي الوسيلة، فإنها منزلة في الجنّة، لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله، وأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل لي الوسيلة حلّت له الشفاعة».[120] وعليه فإن «التعاقد الإيماني» يتّخذ هنا مظهر المصلحة المتبادلة المباشرة حيث يقوم المؤمن بالصلاة على محمد ويسأل الله أن ينزله تلك المنزلة العليا التي لا تنبغي لأحد غيره، وعندها يشفع محمد للمؤمن. وبذا وإن كانت الجنّة الأولى مركزها آدم، فإن الجنّة الأخيرة مركزها محمد الذي يقف على قمّة القصة الخلاصية.[121]

10

تحدثنا أعلاه عن الوعد الإلهي بالجنّة والرِّضْوان الإلهي مقابل شرط الإيمان. والقرآن يتحدّث عن الرِّضْوان الإلهي عبر مظهرين: مظهر الفعل المتبادل («رضي الله عنهم ورضوا عنه» (5: 119، المائدة))، ومظهر النعمة التي يسبغها الله على الإنسان («ورِضْوان من الله أكبر» (9: 72، التوبة)). ونِعَم الله على أهل الجنّة في تدرّجها تعبر عنها آية آل عِمْران التي تقول: «قل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورِضْوان من الله والله بصير بالعباد» (3: 15). وهكذا فهناك مستوى المتعة الحسية بالأشياء («جنات تجري من تحتها الأنهار»)، ثم مستوى المتعة الحسيّة بالجِماع («وأزواج مطهرة»)، ليأتي بعد ذلك المستوى الأعلى وهو الرِّضْوان الإلهي. وتتأكّد هذه التراتبية على مستوى مادة الحديث في الحوار الذي يدور بين الله وأهل الجنّة في الحديث الذي يرويه أبو سعيد الخُدْري: «قال رسول الله ... : إن الله يقول لأهل الجنّة: يا أهل الجنّة. يقولون: لبيك ربنا وسعديك. فيقول: هل رَضِيتُم؟ فيقولون: وما لنا لا نرضى، وقد أعطيتنا ما لم تُعْطِ أحدا

(120) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 1، ص 288 — 289.

(121) من مظاهر هذه «المركزية المحمدية» فيا يتعلق بالجنّة الحديث الذي روته عائشة أن محمدا أخبر فاطمة أنها سيدة نساء الجنّة. (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 5، ص 53). حول مركزية محمد انظر ورقتنا «من الموازاة إلى النفي: حول مركزية مؤسسة النبوة في الإسلام»، **مواقف** 68، صيف 1992، ص 4 — 41.

من خلقك؟ فيقول: أنا أُعطيكم أفضل من ذلك. قالوا: يا ربِّ، وأي شيء أفضل من ذلك؟ فيقول: أُحِلُّ عليكم رِضْواني فلا أسخط عليكم بعده أبدا».[122]

وحديث الله مع أهل الجنّة يثير مسألتين: مسألة اللغة التي يتحدثون بها مع الله ومع بعضهم البعض، ومسألة رؤية الله التي يوحى بها سياق هذا الحديث مثلا.

لا يذكر القرآن صراحة ما هي لغة أهل الجنّة، وما يرويه عن قولهم لبعضهم البعض «سلاما سلاما» (56: 26، الواقعة) ليس بدليل قاطع أنهم يتحدثون باللسان العربي، مثلما أن ما يحكيه القرآن مثلا عما يدور بين موسى وفرعون ليس بحديث باللسان العربي. إلا أن هذا لم يمنع العلماء من طرح السؤال ومحاولة سبر المسألة. وفي محاولتهم للإجابة على السؤال برز ميل قوي وسط الكثيرين منهم للقول إن لسان أهل الجنّة عربي. ولقد كان من الطبيعي أن يعكس جسم مادة الحديث ما يسند هذا الاعتقاد. وهكذا نُسب لمحمد حديث يرويه أبو هريرة يقول فيه: «قال رسول الله ... : أنا عربي، والقرآن عربي، ولسان أهل الجنّة عربي».[123] ولم يكن ثمة إجماع على صحة هذا الحديث وضعّفه من عارضوه وذهب بعضهم للقول إنه موضوع. إلا أن وجود هذا الحديث وحديث آخر نُسبت روايته لأنس بن مالك في جسم مادة الحديث حتى وإن كانا موضوعين يفسّره ذلك الميل القوي لتبني هذا الرأي والذي تعكسه الآثار المنسوبة مثلا للزُّهْري وابن عباس وابن شهاب.[124]

---

(122) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 9، ص 826.

(123) الطبراني، **المعجم الأوسط**، ج 9، ص 69.

(124) انظر ابن أبي الدنيا، **صفة الجنّة**، ص 162 – 163. وإذا نظرنا لمسألة لغة الجنّة في سياق مقارن يتعلّق بالجنّة الأولى فإننا نجد أن اللاهوتيين اليهود والمسيحيين في فترة العصر القديم المتأخّر (أواخر القرن الثالث إلى نهاية القرن الثامن الميلادي) اهتمّوا بها وتراوحت إجاباتهم بين العبرية والآرامية والسريانية. والملاحظ أن عامل الانتماء الديني لم يكن حاسما إذ أن أغلب المصادر المسيحية ذهبت إلى أن العبرية هي اللغة الأولى التي تحدّث بها الله مع آدم، بينما ظهر وسط بعض الأحبار من ذهبوا إلى أنها الآرامية. والراجح أن دافع هؤلاء الأحبار لم يكن إعطاء تميّز خاص للآرامية بقدر ما كان بسبب انحياز سجالي هدفه التقليل من شأن آدم في مواجهة تيار آخر كان يُعلي من شأنه. ولقد ساد الرأي القائل بأولوية العبرية حتى نهاية القرن الرابع، إلا أن القرن الخامس شهد تحولا تاما إذ نشأ موقف جديد وسط بعض اللاهوتيين المسيحيين الذين قالوا بأولوية السريانية. حول تاريخ وتطور هذه السجالات انظر:

Moss, "The language of paradise," pp. 120 – 137.

وفي نقاش مسألة لغة الجنّة الأولى نشأ وسط المفسرين المسلمين وهم يفسرون آية البقرة: «وعلّم

أما مسألة رؤية الله فقد كانت من المسائل الخلافية الكبرى التي انفجرت بين العلماء بسبب تعارض وتضاد ما يقوله القرآن بشأنها. فالقرآن يقرّر من ناحية إمكانية رؤية الله: «وجوه يومئذ نَاضِرة * إلى ربِّها نَاظِرة» (75: 22 – 23، القيامة)، ويؤكّد من ناحية أخرى التعالي الإلهي الذي يضع الله فوق مستوى رؤيته: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير» (6: 103، الأنعام).[125] ولقد كان الانقسام حادّا بين من قالوا بجواز الرؤية اعتمادا على آيَتَي القيامة وآيات أخرى، ومن نفوا إمكانية الرؤية استنادا على آية الأنعام وآيات أخرى. ولقد دعم المُثْبتون للرؤية موقفهم علاوة على القرآن بمادة الحديث. وهكذا فإن مشهد حديث أبي سعيد الخُدْري أعلاه الذي نسمع فيه صوت الله من غير أن يكون هناك ذكر لرؤيته يتحوّل لمشهد مختلف في الحديث الذي يرويه صُهَيْب بن سِنَان قائلا: «إذا دخل أهل الجنّة الجنّة – قال – يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تُبَيِّض وجوهنا، ألم تُدْخِلْنا الجنّة وتُنْجِنا من النار؟» قال: «فَيَكْشِف الحجابَ، فما أُعْطُوا شيئا أحبُّ إليهم من النظر إلى ربِّهم عزّ وجلّ».[126] وإن كان مشهد الرؤية في هذا الحديث فيه بعض التجريد، فإن الحديث الذي يرويه جرير بن عبد الله يبدّد تلك الغشاوة ليقدم لنا أكثر الصور تجسيما وانطباقا على التجربة الحسية المألوفة. وهكذا يروي: «كنّا عند النبي ... فنظر إلى القمر ليلةً يعني البدر، فقال إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تُضامُون [لا تزدحمون أو لا تُظلمون] في رؤيته ... »[127] وإن كانت الصورة في الحديث هنا تعكس الصورة التقليدية التي ترتبط فيها رؤية الله عادة برؤية وجهه، فإن مادة الحديث تقدّم لنا تنويعا يرتبط بعضو آخر تستدعيه آية القلم التي تقول: ««يومَ يُكْشَف عن سَاقٍ ويُدْعَون

آدم الأسماء كلّها» (2: 31) رأي يقول إن المراد هنا هو «أسماء كل ما خلق الله من أجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها ولد آدم من العربية والفارسية والرومية وغيرها، وكان ولد آدم ... يتكلمون بهذه اللغات فلما مات آدم وتفرّق ولده في نواحي العالم تكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات، فغلب عليه ذلك اللسان، فلما طالت المدة ومات منهم قرن بعد قرن نسوا سائر اللغات، فهذا هو السبب في تغيّر الألسنة في ولد آدم ... » (الرازي، **التفسير الكبير**، ج 2، ص 192). وكما نرى فإن هذا الرأي كان ذا طبيعة شاملة ومفتوحة.

(125) تعرضنا لموضوع رؤية الله ولهذه الآيات في الفصل الرابع في سياق الحديث عن رؤيته في التوراة والحديث عن المنافسة التي أقامها الإسلام بينه وبين اليهودية والمسيحية. انظر أعلاه ص 173 – 174.

(126) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 1، ص 163.

(127) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 1، ص 289 – 290.

إلى السجود فلا يستطيعون» (68: 42). وهكذا نقرأ في حديث يرويه سعد بن مالك قائلا: «سمعت النبي ... يقول: يكشف ربُّنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة، فيبقى كلّ من كان يسجد في الدنيا رياءً وسمعةً، فيذهب ليسجد، فيعود ظهره طَبَقا واحدا [يصير الظهر كالفقارة الواحدة]».(128)

ولقد كان الخلاف حول المسألة مبكرا، وهكذا نقرأ عن إنكار عائشة لقول ابن عباس أن محمدا رأى ربّه ليلة المعراج وقولها لمسروق: «من حدّثك أن رسول الله ... رأى ربّه فقد كذب»، واستدلّت بآية الأنعام وبآية الشورى التي تقول: «وما كان لبشر أن يُكَلِّمَه الله إلا وَحْيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فَيُوحِيَ بإذنه ما يشاء إنه عَلِيٌّ حكيم» (42: 51).(129) وكان لابد للذين نفوا الرؤية أن يجدوا تأويلا لعبارة «إلى ربِّها نَاظِرة»، وهكذا ذهب مجاهد مثلا إلى أن العبارة معناها أنها «تنتظر الثواب من ربِّها».(130)

وبالمقابل كان لابد لمن أثبتوا الرؤية من تأويل عبارة «لا تدركه الأبصار». وفي محاولاتهم قلب مدلول العبارة قدّموا أربع حجج تتّسم بطبيعة مغالِطة. تذهب الحجّة الأولى إلى أن العبارة تفيد المدح، وأن التمدّح غير ممكن إن كان الله غير جائز الرؤية لأن العدم مثلا الذي لا تصحّ رؤيته لا يمكن مدحه، إذ أن «الشيء إذا كان في نفسه بحيث يمتنع رؤيته، فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشيء.»(131) أما الحجّة الثانية فقد اعتمدت على صرف معنى الأبصار للمُبْصِر على اعتبار أنه هو الذي يدرك وليس البصر . وبما أن الله يدرك الأبصار بمعنى أنه مدرك للمُبْصِرِين فإنه مدرك من باب أولى لنفسه أو هو مبصر لذات نفسه، ويترتّب على هذا أن «كل من

(128) المصدر السابق، ج 6، ص 545.

(129) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 5، ص 295 – 296. إلا أن ابن عباس يُنسب له قولان متعارضان: قول يرويه أبو سلمة أنه قال: «رأى محمد ربّه عزّ وجلّ»، وقول يرويه عِكْرِمة أنه قال: «رآه بقلبه». الدارقُطني، **كتاب الرؤية**، ص 352 و ص 354 على التوالي.

(130) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 343. كان المعتزلة ممن رفضوا الرؤية لأنها تستوجب أن يكون الله جسما وهم يرفضون التشبيه. وقد ساند القاضي عبد الجبار تأويل من ذهبوا مذهب مجاهد وقال في معرض الكلام عمّن ينفي التشبيه على الله أنه لا بد «أن يعترف بأن النظر إلى الله تعالى لا يصحّ لأن النظر هو تقليب العين الصحيحة نحو الشيء طلبا لرؤيته وذلك لا يصحّ إلا في الأجسام فيجب أن يتأوّل على ما يصح النظر إليه وهو الثواب ... » **تنزيه القرآن**، ص 442.

(131) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 13، ص 131.

قال إنه تعالى جائز الرؤية في نفسه قال: إن المؤمنين يرونه يوم القيامة ... »[132] وتقول الحجّة الثالثة إن لفظ «الأبصار» صيغة جمع يدخل الألف واللام فيها على الاستغراق وتفيد معنى سلب العموم، إلا أن ذلك لا يعني أنها تفيد معنى السلب التام. وهكذا ومثلما أن قولنا «إن محمدا لم يؤمن به كلّ الناس» من الممكن أن يفيد أيضا أنه قد آمن به بعض الناس، فإن عبارة «لا تدركه الأبصار» من الممكن أن تفيد معنى لا تدركه بعض الأبصار.[133] (ومنطق هذه الحجّة، كما نرى، يقتضي تغيير صياغة العبارة القرآنية لتصبح «لا تدركه كلّ الأبصار»). أما الحجّة الرابعة فيمثلها موقف ضِرَار بن عمرو الكوفي الذي اعتمد منطقا يستند على عنصر خارجي متخيّل لحلّ المعضلة. وهكذا قال إن العبارة القرآنية في نفيها لإدراك الله بالبصر قد خصّصت حاسة البصر تحديدا من غير أن يعني هذا بالضرورة أنه لا توجد حاسة أخرى من الممكن أن تدرك الله. وبالطبع لم يجد ضِرَار في أي حاسة من باقي الحواس ما يرفعها فوق حاسة البصر، وهكذا جاء بحلّه المتفرِّد والخلّاق وذهب إلى أنه: «لما ثبت أن سائر الحواس الموجودة الآن لا تصلح لذلك ثبت أن يقال: إنه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وإدراكه».[134]

---

(132) المصدر السابق، ج 13، ص 131.

(133) المصدر السابق، ج 13، ص 132.

(134) المصدر السابق، ج 13، ص 132. كان من الطبيعي للمعتزلة الذين رفضوا فكرة رؤية الله أن يرفضوا القول بالحاسة السادسة. وقد قال القاضي عبد الجبار في مَعْرِض ذلك أن قول المخالف لا يخلو من وجهين. الوجه الأول أن الإنسان يرى بتلك الحاسة على طريقة ما يرى بالعين، إلا أن هذه الحاسة تختصّ برؤية الله. أما الوجه الثاني فهو أن الإنسان يدرك بهذه الحاسة على خلاف طريقة الرؤية بالعين والإدراك بسائر الحواس وأن هذا يتيح له أن يدرك الله. وفي نقض الوجه الأول يقول إن هذه الحاسة مع اختلافها عن باقي الحواس إلا أنها «اشتركت في أنه لا يصحّ أن نرى ببعضها إلا ما يصحّ أن نرى بسائرها.» ولقد بنى عبد الجبار حجّته هذه على فكرة أن مخالفة هذه الحاسة السادسة للحاسة المعقولة مخالفة في الصفات وليست مخالفة في الذات «لأن الجواهر متماثلة.» وهكذا فإن اشتراك الحاسة السادسة المفترضة والعين في الجوهر يعني أنه لا يصحّ أن نرى بها الله مع استحالة أن نراه بالعين. وفي إبطال الوجه الثاني فإن الحجّة المعتزلية تذهب إلى أن إثبات حاسة سادسة لابد أن يكون باطلا لأن الواحد منّا لا يجد النقص بفقد هذه الحاسة كما يجد الضرير النقص بفقدان حاسة العين — «وفي علمنا بأنّا لا نجد في ذلك نقصا دلالة على بطلان ما يتعلّقون به.» **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج 4، ص 102 — 108.

ومع إجماع أهل السنة على رؤية الله، إلا أنهم اختلفوا فيمن يراه على ثلاثة أقوال: أولها أنه «لا يراه إلا المؤمنون»، وثانيها أنه «يراه جميع أهل الموقف: مؤمنهم وكافرهم، ثم يحتجب عن الكفار فلا يرونه بعد ذلك»، وثالثها أنه «يراه المنافقون دون الكفار».(135)

وما نلاحظه أن التعارض والتضاد الذي نجده في القرآن بشأن رؤية لله يرتفع في مادة الحديث التي يغلب فيها التأكيد على الرؤية. وهكذا وفي مقابل التركيز على اللذائذ الحسية في الصور القرآنية للجنّة فإن الكثير من الأحاديث تؤكّد على النظر لله بوصفه اللذة الكبرى والنعمة الأتمّ، كما مرّ بنا في حديث صُهَيْب بن سِنَان أعلاه عن الرؤية الذي يؤكّد هذا المعنى.(136) وما يمكن قوله إن أحاديث الرؤية نشأت لتلبية غرض معين وهو إعادة نوع من التوازن للحسيّة الغالبة على مجموع الصورة القرآنية للجنّة بحيث تكتسب بعدا روحيا.

إن أهل الجنّة، كما مرّ بنا، يعيشون حياتهم الخالدة «إخوانا على سُرُر متقابلين» وقد نزع الله «ما في صدورهم من غِلٍّ». إلا أن ثمة «غِلٍّ» لا يُنزع ويبقى خالدا بخلودهم، وهو ذلك الغِلّ وتلك العداوة وذلك المَقْت الموجّه ضد الكفّار الذين أمسوا أهل النار. وأهل الجنّة، رغم أنهم «في شُغُل فاكهون»، يظلّون مسكونين بذكرى دنياهم وأسرى بُغْضهم لأولئك الذين «كُبَّتْ وُجُوهُهُم في النار» يشقون فيها خالدين. وأهل الجنّة لا يتجرّدون من التعاطف الإنساني تجرّدا تاما فحسب بل يستمتعون وهم في موقعهم العلي بالسخرية ممن يُعَذَّبُون: «فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون * على الأرائك ينظرون» (83: 34 — 35، المطففين)، ويضيفون صوت لعناتهم لصوت لعنة الإله: «ونادى أصحابُ الجنّة أصحابَ النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربُّنا حقّا فهل وجدتم ما وعد ربُّكم حقّا قالوا نعم فأذَّن مؤذِّن بينهم أن لعنةُ الله على الظالمين» (7: 44، الأعراف).

وأهل الجنّة لا ينسون تاريخ علاقتهم بالكفّار ولا ينفكون عن اجترار حوارهم معهم. ويقدّم لنا القرآن مشهدا لهذه الذكرى تعقبه إطلالة على عذاب النار. نقرأ في الصافات: «فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون * قال قائل منهم إني كان لي قرين * يقول أئنك لمن المُصَدِّقِين * أئذا مِتْنا وكنا ترابا وعظاما أئنا لَمَدِينُون * قال هل أنتم مُطَّلِعُون * فاطَّلَع فرآه في سَوَاء الجحيم * قال تالله إن كِدْتَّ لَتُرْدِينِ * ولولا نِعْمَة ربي لكنتُ من المُحْضَرِين * أفما نحن بِمَيِّتِين * إلا مَوْتَتَنَا الأولى وما نحن بِمُعَذَّبِين * إن هذا لهو الفَوْزُ العظيم * لمثل هذا

---

(135) ابن قيِّم الجوزية، **حادي الأرواح**، ص 609.

(136) بعض الروايات لهذا الحديث تربطه بآية يونس التي تقول: «للذين أحسنوا الحُسْنَى وزيادةٌ» (10: 26)، وتفسر الزيادة بأنها النظر إلى وجه الله. انظر مثلا الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 4، ص 312.

فليعمل العاملون * أذلك خيرٌ نُزُلا أم شجرةُ الزَّقُّوم» (37: 50 – 62).

ومقابل هذه الصورة الفردية للقرين يقدّم لنا القرآن في الأعراف صورة جماعية لأهل النار والموقف منهم ونقرأ: «ونادى أصحابُ النار أصحابَ الجنّة أن أَفِيضُوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله قالوا إن الله حرمهما على الكافرين * الذين اتخذوا دينهم لهوا ولعبا وغَرَتّهُم الحياة الدنيا فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وما كانوا بآياتنا يجحدون» (7: 50 – 51). وهكذا نرى في الآية الأولى موقف أهل الجنّة وشعورهم بالغِلّ والبُغْض الذي ينزع من صدورهم أي رحمة حتى تجاه أقرب الأقربين، وهو ما عبّر عنه ابن عباس بقوله: «ينادي الرجل أخاه وأباه فيقول: «قد احترقت، أَفِض عليَّ من الماء»، فيقال لهم: أجيبوهم! فيقولون: «إن الله حرّمها على الكافرين»».[137] أما الآية الثانية فهي بصوت الإله وتعبّر عن ذروة غضبه وسُخْطه وهو يردّ على نسيان الإنسان له بجنس فعله بنسيانه وإخراجه من دائرة رحمته وغفرانه.[138]

11

إن جنّة القرآن تعكس واقع مجتمع محمد وقيمه. فعلى مستوى الواقع المادي هي جنّة كل عناصرها المادية مألوفة كما رأينا، وعلى مستوى واقع القيم هي جنّة تعكس التراتبية المألوفة لمجتمع محمد وعصره — التراتبية الذكورية التي تتيح استمرار مؤسسة تعدّد الزوجات، وتراتبية السيد والمسود التي تتيح لأهل الجنّة خدمة الولدان المخلدين الذين يطوفون عليهم، والانحياز الثقافي للّون الأبيض، والتراتبية التي تضع أهل الجنّة في مراتب ودرجات عليا ودنيا، وشهوة اللحم التي تعكس علاقة البشر التاريخية والمألوفة بالحيوانات. وهي جنّة تخاطب نزعة الإشباع الحسّي ونزعة التوق الروحي، إلا أن مخاطبتها وصور إشباعها للنزعة الأولى هي العامة والسائدة والغالبة.

وجنة القرآن تختلف عن الجنّة الأولى في أنها موجودة في ظلّ النار. والنار وجنّة الخلد، كما أشرنا في الفصل الخامس، تولدان كتصوّرين متزامنين في لحظة العصيان عندما يعلن

---

(137) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 5، ص 509.

(138) تحدثنا في الفصل الرابع عن الشَبَه النفسي بين إله القرآن والإنسان، وقلنا إن هذا الشبه تؤكّده آيات تصف ردَّ فعل إلهي شبيه بالفعل البشري. وآية الأعراف أعلاه في تأكيدها على النسيان كردّ فعل مشاكِل تنتمي لهذا النوع من الآيات. وهناك عدة آيات بهذا المعني منها مثلا آية التوبة التي تقول: «نسوا الله فنسيهم» (9: 67)، أو آية السجدة التي تقول: «فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا إنا نسيناكم وذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون» (32: 14).

إبليس عن خطته لإغواء بني آدم وعندما يطرده الإله معلنا: «لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين» (38: 85، (ص)). وإن كان هذا كلام الإله لإبليس فإن كلامه للإنسان هو: «ولو شئنا لآتينا كل نفس هُدَاها ولكن حقَّ القول مني لأملأن جهنم من الجنّة والناس أجمعين» (32: 13، السجدة). وهكذا فإن خطته تصبح الوجه الآخر لخطة إبليس. إن إبليس يعلم حدود قدرته ويقول: «قال رب بما أغويتني لأُزَيِّنَنَّ لهم في الأرض ولأُغْوِيَنَّهُم أجمعين * إلا عبادك منهم المخلصين» (15: 39 — 40، الحِجْر)، إلا أن الإله، الكامل القدرة، يختار ألا يحبط خطة إبليس إحباطا تاما ويشاء ألا يُؤتي كل نفس هُدَاها وأن يملأ جهنم من إبليس وأتباعه.

وبوصول القصة الخلاصية لنهايتها نصل لعالم منقسم — لسنا بإزاء عالم الإله وجنتّه الأولى وبراءتها وإنما بإزاء عالم يشكّله عصيانُ إبليس، وعصيانُ الإنسان الذي أغواه إبليسُ، ومشيئةُ الإله الذي لا يغفر. وهكذا وبانتهاء القصة الخلاصية والقيامة ينشأ عالم ثنائي، خالد الثنائية — يقف فيه الإله في معارضة أبدية لإبليس وتقف فيه الجنّة في معارضة أبدية للنار، ولا معنى فيه لتنعّم الجنّة وسعادتها بدون شقاء النار وعذابها.

12

النار

1

إن النار في القرآن هي الوجه الآخر للجنّة، وكلاهما يمثّل ذروة القصة الخلاصية وانحلالها. وإذا استبعدنا الأعراف كمكان ثانوي يعبّر عن مفهوم لم يطوّره القرآن كما أشرنا، فإن ما يبقى في نهاية المطاف فيما يقدّمه لنا القرآن هو ما أشرنا له في نهاية الفصل السابق — تلك الثنائية الإيمانية البسيطة، ثنائية الإيمان والكفر، التي تقابلها الثنائية المكانية للجنة والنار. والثنائيتان تصدران بدورهما عن الثنائية الأولى وصراعها: ثنائية الإله والشيطان. ولقد أشرنا في الفصل الخامس للحظة ميلاد هذه الثنائية ودخولها لعالم الوجود القرآني، أي لحظة العصيان الإبليسي، باعتبارها اللحظة التي تُولد فيها جهنم.

ورغم أن ما يُذكر في لحظة العصيان الإبليسي هو اسم جهنم إلا أن الاسم الغالب لجهنم في القرآن هو النار،[1] أي أن وسيلة العذاب هي الطاغية في الاستخدام

---

(1) نقرأ في الأعلى: «ويتجنَّبُها الأشقى * الذي يَصْلَىَ النار الكبرى» (87: 11 — 12). وهذه هي المرة الوحيدة في القرآن التي تُوصف فيها النار بهذه الصفة، وكان لابد في تفسيرها من اعتبار هذه الصفة في سياق مقارنة داخلية أو خارجية. ولقد

القرآني على اسم المكان.[2] وهناك أسماء أخرى للنار مثل الجحيم والهاوية والسعير ولَظَى وسَقَر والحُطَمَة. ونلاحظ أن اسمَي الجحيم والهاوية يناظران اسم جهنم من حيث أنهما يدلان على المكان.[3] أما اسما السعير واللظى فهما من أسماء الترادف للنار وبذا يقعان في حقلها

نحا الفرّاء المنحى الأول واعتبر الصفة متعلقة بطبقات مختلفة للنار وقال: «هي السفلى من أطباق النار.» (**معاني القرآن**، ج 3، ص 256). وبالمقابل ظهر تفسير آخر اعتبر الصفة في سياق مقارنة خارجية، وقال أصحابه إن الكبرى هي نار جهنم والصغرى هي نار الدنيا. الزمخشري، **الكشّاف**، ج 6، ص 359.

(2) عن أصل كلمة جهنم يقول السيوطي: «قيل عجمية، وقيل فارسية، وقيل عبرانية.» (**الاتقان**، ج 1، ص 292). والأصل العبري هو الأرجح. وأصل الكلمة هو «جيهنُّوم» (גֵּיא הִנֹּם) التي تأتي من اسم لوادٍ يقع خارج أورشليم اسمه وادي ابن هَنُّوم في مرتفعات تُعرف بمرتفات تُوفَة. ولقد جاءت سمعة هذا الوادي من أنه مكان كانت تُقام فيه طقوس حرق الأبناء والبنات (إرْمِيا 7: 31). ويرتبط المكان أيضا بنبوءة إرْمِيا بالعقاب الذي سيوقعه الإله على بني إسرائيل جزاء على معاصيهم إذ أنه سيكون المسرح الذي سيمتلىء بجثثهم التي سيجعلها الإله «أُكلا لطيورالسماء ولوحوش الأرض»، وكيف أنه سيُطعمهم «لحم بنيهم ولحم بناتهم، فيأكلون كل واحد لحم صاحبه ... » (إرْمِيا 19: 7 – 9). وبظهور عيسى كان اسم جهنم قد رسخ كاسم للجحيم. ولقد استخدم عيسى لفظتَي جهنم والنار. وهكذا وفي موعظة الجبل فإنه يقول للجموع أن من ينظر إلى امرأة ويشتهيها فإنه يزني بها في قلبه، ويوصي: «فإن كانت عينك اليمنى تُعْثِرك فاقلعها وألقها عنك، لأنه خير لك أن يهلك أحد أعضائك ولا يُلقى جسدُك كله في جهنم.» (مَتَّى 5: 29). وفي مشهد القيامة يُوصف عيسى جالسا «على كرسي مجده» ويقول للملعونين الذين يقفون على يساره: «اذهبوا عني يا ملاعين إلى النار الأبدية المُعَدّة لإبليس وملائكته ... » (مَتَّى 25: 41).

(3) مرّت بنا صورة الجحيم كهاوية في الفصل العاشر في قصة قُورَح ومواجهته مع موسى التي تنتهي بأن تفتح الأرض فاهها وتبتلعه هو وانصاره فينزلون «هم وكلُّ ما كان لهم أحياءً إلى الهاوية ... » (العدد 16: 32 – 33). والصورة التوراتية متواضعة بالمقارنة مع ما نسجه الخيال الإسلامي بشأن الهاوية، وهكذا نقرأ مثلا وصف الحسن البصري لسقوط الكفار في الهاوية ويقول: «وذلك أن النار تصهَر بهم بلهبها فترفعهم، حتى إذا كانوا في أعلاها [ضربهم الزبانية] بمقامع، فهووا سبعين خريفا، ولذلك سُميت الهاوية لأنهم لا يستقرّون ساعة ... » ابن أبي الدنيا، **صفة النار**، ص 57 – 58.

الدلالي.[4] أما سَقَر فقد اختلف فقهاء اللغة بشأنها إذ ذهب البعض أنها اسم أعجمي وعَلَم على النار، وذهب آخرون أنها اسم عربي «من قولهم سقرته الشمس، أي أذابته»، وهكذا ذهب أصحاب هذا الرأي أن النار سميت بسقر لأنها «تذيب الأجسام والأرواح».[5] أما في حالة اسم الحُطَمَة فقد كان من السهل أن يعود المفسرون لجذر الكلمة الذي يرتبط بمعنى الكسر أو التكسير أو الدقّ، وهكذا قال الطبري: «وأحسبها سميت بذلك لحَطْمِها كلّ ما أُلقي فيها».[6] وأسماء النار المختلفة جعلت الخيال الإسلامي ينظر لها كطبقات أو دركات أو منازل أوحت بها آية الحِجْر التي تقول: «لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم» (15: 44). ولقد قسّم الخيال الإسلامي هذه الطبقات السبعة على سبع مجموعات تقابل تعبير «لكل باب منهم جزء مقسوم». ويرتّب الضحّاك أهل هذه الطبقات حسب درجة عذابهم والتنكيل بهم من الأخف إلى الأشدّ ثم الأشدّ ويقول: «الطبقة الأولى فيها أهل التوحيد، يُعذَّبون على قدر أعمالهم ثم يخرجون، والثانية لليهود، والثالثة للنصارى، والرابعة للصابئين، والخامسة للمجوس، والسادسة للمشركين، والسابعة للمنافقين.»[7]

وطغيان اسم النار على جهنم أمر من الممكن أن نرجّح تفسيره على ضوء حقيقة أن النار مألوفة وأن ألمها يقع في إطار خبرة البشر. وعندما يستخدم القرآن اسماء مثل السعير أو لظى فإنه يهدف في تقديرنا عبر إيحاءات مثل هذه الأسماء لنقل أقصى كثافة في وصفه للفح وضِرام نار جهنم بالقياس لنار الدنيا. وهذه الكثافة القصوى تصبح قياسية في مادة الحديث، وهكذا نقرأ مثلا في حديث يرويه أبو سعيد الخُدْري: «عن النبي ... قال: ‹ناركم هذه جزء من سبعين جزءا من نار جهنم، لكل جزء منها حرُّها.›»[8] ورغم هذه الصورة النبوية فإن القرآن يصف لنا نارا لا تقتل ولا تختلف عن النار المألوفة في أنها لا تنفكّ تخبو: «ونَحْشُرُهُم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما مأواهم جهنم كلما خبت زدناهم سعيرا» (17: 97، الإسراء).

(4) يقول صاحب **اللسان** تحت مادة «سَعَر» إن السَّعِير أو السَّاعُورة بمعنى النار أو لهبها أو حرُّها. ويقول تحت مادة «لَظَى» إنها اسم لجهنم، وسُمِّيت بذلك لأنها أشدُّ النيران توهّجا وتوقّدا.

(5) انظر **لسان العرب** تحت مادة «سَقَر».

(6) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 689.

(7) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 19، ص 194 — 195.

(8) الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 4، ص 340.

لقد قلنا في الفصل السابق إن وجود آدم وزوجته في الجنّة الأولى كان مقيّدا لأن بقاءهما فيها كان مشروطا بعدم الأكل من الشجرة المحرّمة. ورغم أن عصيان آدم وحواء بالأكل من الشجرة المحرّمة كان انتهاكا للتعاقد الضمني مع الإله، إلا أنه يقرّر عندما يطردهما أن يدخل في تعاقد جديد معهما: «قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون * والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» (2: 38 – 39، البقرة). وهكذا فإن الإعلان الأولي بميلاد جهنم في مشهد عصيان إبليس يتبعه هنا في مشهد إهباط آدم وحواء الوعد بفرصة العودة للجنّة مع الوعيد بالعذاب في النار. ولحظتا عصيان إبليس وتعاقد الإله مع الإنسان تؤكّدان نسبية صفات إله القرآن (وقبله بالطبع إله التوراة) إذ أنه يكتسب عندها صفتَي الانتقام والرحمة في نفس الوقت، وهكذا نجد الوصف المتكرّر للإله بأنه «شديد العقاب» (مثلا آية البقرة 2: 196) أو بأنه «غفور رحيم» (مثلا آية آل عِمران 3: 89). وتتجاور الصفتان في آية المائدة التي تقول: «اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم» (5: 98).

وإن كان المنطق القرآني يربط ثواب دخول الجنّة بالعمل، فإن نفس المنطق ينطبق على جزاء دخول النار، وهو منطق توجزه أبلغ إيجاز آيتا الزلزلة: «فمن يعمل مِثْقالَ ذَرَّة خيرا يَرَهُ * ومن يعمل مِثْقالَ ذَرَّة شَرًّا يَرَهُ » (99: 7 – 8)، ويتكرّر تأكيده عبر الصورة الدرامية الكثيفة في آيتَي يونس: «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ولا يَرْهَق وُجُوهَهُم قَتَرٌ ولا ذِلّة أولئك أصحاب الجنّة هم فيها خالدون * والذين كَسَبُوا السيئات جزاءُ سيئة بمِثْلِها وتَرْهَقُهُم ذِلّة ما لهم من الله من عاصم كأنما أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُم قِطَعا من الليل مظلما أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» (10: 26 – 27، يونس).[9] وعبارة «جزاءُ سيئة بمِثْلِها» في آية يونس تحمل صدى آية الشُّورى: «وجزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها فمن عفا وأصلح فأَجْرُه على الله إنه لا يحبّ الظالمين» (42: 40). ولقد سبق أن أشرنا في الفصل التاسع في الحديث عن إبراز القرآن لخصلة العفو على المستوى المتعلّق بالسلوك الشخصي واستنادا على آية الشورى أن القرآن «لا يفرض شرطا أخلاقيا للارتفاع لمستوى العفو في كل المواقف وإنما يترك الأمر لاختيار

(9) يقول الطبري في تفسير هذه العبارة: «والذين عملوا السيئات في الدنيا، فعصوا الله فيها، وكفروا به وبرسوله، «جزاء سيئة»، من عمله السيىء الذي عمله في الدنيا، «بمثلها»، من عقاب الله في الآخرة ... » **تفسير الطبري**، ج 6، ص 554.

الفاعل الأخلاقي.»[10] وما نلاحظه في لغة آية الشورى أنها تستخدم كلمة «السيئة» في وصف فعل الفاعل الأخلاقي عندما يكون فعلُه من جنس فعل من أساء له ولا يرتفع فوق المستوى الأخلاقي لفعل الإساءة. وما يسترعي انتباهنا أن لغة آية يونس لا تستخدم كلمة «سيئة» في وصف الفعل البشري فحسب وإنما أيضا في وصف الفعل الإلهي. والمقارنة بين الآيتين تبرز مسألة أخرى، وهي أنه وبينما أن آية الشورى تتيح للفاعل الأخلاقي أن يتغاضى عن الإساءة ويعفو إلا أن آية يونس لا تشير لمثل هذا الاحتمال في حالة الإله — أي احتمال أن يعفو عن كل أصحاب النار ويبيد النار ويفنيها. وسنعود لمسألة احتمال العفو عن بعض أصحاب النار واحتمال إبادة النار وإفنائها.

2

قلنا في الفصل التاسع إن موقف القرآن بشأن حرية الإنسان ظلّ متناقضا يتراوح بين التخيير والتسيير إذ اصطدم فيه « قطب العدل ومسئولية الإنسان وحريته الأخلاقية بقطب القدرة الإلهية المطلقة.»[11] والتأكيد القرآني للجبرية يصل درجة التأكيد على أن التبشير والإنذار النبوي فعل بلا جدوى ودون طائل، كما نقرأ في آيتْي البقرة: «إن الذين كفروا سواءٌ عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون * ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غِشاوة ولهم عذاب عظيم» (2: 6 — 7). وهذه اللاجدوى للمسعى النبوي تتأكد أيضا عبر التذكير المباشر الذي يخاطب محمدا في آيتَي يونس: «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تُكْرِه الناس حتى يكونوا مؤمنين * وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرِّجْس على الذين لا يَعْقِلون» (10: 99 — 100). وهو معنى يؤكّده صوت الإله معلنا حجب هدايته وإيقاع عذابه في آية السجدة التي مرّت بنا: «ولو شئنا لآتينا كل نفس هُدَاها ولكن حقَّ القول مني لأملأن جهنم من الجنّة والناس أجمعين» (32: 13). إلا أن معنى آية السجدة هذا يناقضه معنى آخر تعبّر عنه آيتا الأنفال: «إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون * ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون» (8: 22 — 23)، وهكذا فإن الفعل الإلهي نفسه يفقد جدواه. والعناصر الثلاثة لحرية الإنسان والجبر الإلهي واللاجدوى النبوية تجتمع كلها في آية الكهف التي تقول: «ومن أظلم ممن ذُكِّر بآيات ربه فأعرض عنها ونسي ما قدمت يداه إنا جعلنا على قلوبهم أكِنّة أن

(10) انظر أعلاه ص 407– 408.

(11) انظر أعلاه ص 411.

يفقهوه وفي آذانهم وَقَرا وإن تَدْعُهُم إلى الهدى فلن يهتدوا إذا أبدا» (18: 57).[12]

إلا أننا عندما نأتي لمشاهد القيامة وما يعقبها من تنعّم في الجنّة أو عذاب في النار فإن القرآن يُسقط مبدأ الجبر الإلهي إسقاطا تاما ويعلن: «وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم فما أغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء لما جاء أمر ربك وما زادوهم غير تتبيب» (11: 101، هود). وهكذا ينحصر تركيز القرآن على حرية الإنسان ومسئوليته وتصبح نهايته «جزاءً وِفَاقا» (78: 26، النبأ) على «ما قدّمت يداه» (78: 40). وهكذا يصبح اعتراف أصحاب النار بذنبهم وتحمّلهم لتبعته عنصرا أساسيا من عناصر تبرير النار وعذابها: «تكاد تَمَيَّز من الغيظ كلما أُلْقِي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير * قالوا بلى قد جاءنا نذير فَكَذَّبْنا وقلنا ما نَزَّل الله من شيء إن أنتم إلا في ضلال كبير * وقالوا لو كنا نسمع أو نَعْقِل ما كنا في أصحاب السَّعِير * فاعترفوا بذنبهم فَسُحْقًا لأصحاب السَّعِير» (67: 8 — 11، المُلْك)، وهي إدانة ذاتية تتواصل في مشهد آخر عندما يقولون: «ما سلككم في سقر * قالوا لم نك من المصلين * ولم نك نطعم المسكين * وكنا نخوض مع الخائضين * وكنا نُكَذِّب بيوم الدين * حتى أتانا اليقين» (74: 42 — 47، المدَّثِّر). ولقد مرّ بنا في الفصل العاشر مشهد التخاصم بين الكافر وقرينه (من الشياطين) وكيف أن القرين يتنصّل من مسئولية دوره الأساسي في الإغواء ليلقي بكامل المسئولية على الكافر، ومرّ بنا مشهد التنصّل الأكبر عندما يقول الشيطان للكفّار بعد انقضاء الحساب: «فلا تَلُومُوني ولَوُمُوا أنفسكم» (14: 22، إبراهيم). وهذا التخاصم والتباغض الذي يدور حول المسئولية يطبع علاقة الكفار ببعضهم البعض وهم في مشهد الحساب، كما تصفه آية سبأ التي مرّت بنا: «ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم يَرْجِع بعضُهم إلى بعض القولَ يقول الذين اسْتُضْعِفوا للذين اسْتَكْبَرُوا لولا أنتم لكنا مؤمنين» (34: 31)، وهو مشهد تلخّصه آيتا الذاريات: «يوم هم على النار يُفْتَنُون * ذوقوا فتنتكم هذا الذي كنتم به تستعجلون» (51: 13 — 14).

وإن كان القرآن يركّز على فكرة العبادة باعتبارها سبب إيجاد الإنسان («وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» (51: 56، الذاريات)) فإنه يقرن قيمة العبادة بقيمة أخرى هي الشكر ويقول: «ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم وكان الله شاكرا عليما»

(12) وصفنا نبوة محمد وهي تعبّر عن موقف اللاجدوى هذا في مكان آخر بـ «النبوة اليائسة». ولقد عقدنا المقارنة بين هذا المظهر من نبوة محمد ومظهرين آخرين وصفناهما بـ «النبوة المتواضعة» و«النبوة المتحدّية». انظر **نبوة محمد**، ص 232 — 234.

(4: 147، النساء).[13] وهكذا فإن غياب الشكر، وهو عمل يستلزم الحرية، يصبح مبررا لإيقاع العذاب. وحِرْص القرآن على تبرير العذاب وإلقاء تبعته الكاملة على الإنسان يقابله ويوازيه في نفس الوقت الحرص على تأكيد عدل الإله: «إن الله لا يظلِم مثقال ذرة» (4: 40، النساء).

لقد أشرنا في الفصل العاشر أن القيامة تنقضي بانقسام البشر لمفلحين وخاسرين. وفي الزُّمَر نقرأ في وصف مجموع مشهد الحساب: «وأشرقت الأرض بنور ربها وَوُضِع الكتاب وَجِيء بالنبيين والشهداء وَقُضِي بينهم بالحق وهم لا يُظْلَمون * ووُفِّيَت كل نفس ما عملت وهو أعلم بما يفعلون» (39: 69 – 70). ويصل المشهد لذروته الدرامية بوصف مصير الخاسرين: «وسِيق الذين كفروا إلى جهنم زُمَرا» (39: 71)، الذي يقابله وصف مصير المفلحين: «وسِيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنّة زُمَرا» (39: 73). بيد أن هذا الوصف لنهاية القصة الخلاصية وانقسامها الثنائي البسيط يصطدم بتعقيد غير متوقّع في الرؤية القرآنية تعبّر عنه آية مريم التي تقول: «وإن منكم إلا وارِدُها كان على ربك حَتْما مَقْضِيّا» (19: 71). وهو تعقيد ينعكس دراميا فيما تحكيه المادة الأخبارية عما خالج عبد الله بن رَوَاحَة من شعور باليأس وفقدان للرجاء وهو على فراش الموت فبكى وقال لزوجته عندما سألته عن سبب بكائه: «إني ذكرت قول الله:«وإن منكم إلا واردها» فلا أدري أنجو منها، أم لا».[14] وحالة

(13) من الواضح أن تركيز الآية هنا على فكرة الشكر ولذا يتقدّم ذكره، إلا أن هذا يطرح مشكلة على مستوى منطق الصياغة لأن المنطقي أن يتقدّم الإيمان ثم يأتي الشكر بعد ذلك كنتيجة أو كثمرة للإيمان. ولقد انتبه الزمخشري للمشكلة وقال: «فإذا قلتَ لم قُدِّم الشكر على الإيمان؟ قلتُ لأن العاقل ينظر إلى ما عليه من النعمة العظيمة في خلقه وتعريضه للمنافع، فيشكر شكرا مبهما، فإذا انتهى به النظر إلى معرفة المنعِم آمن به ثم شكر شكرا مفصّلا، فكان الشكر متقدّما على الإيمان، وكأنه أصل التكليف ومداره.» (**الكشّاف**، ج 2، ص 169). وهكذا يقدّم الزمخشري حلّا يجعل الإيمان محاطا بشكر ينقسم لنمطين — نمط أول «مبهم»، ونمط ثانٍ «مُفَصَّل». وبمنطقه هذا فإن أفضل ما يمكن أن نصف به الشكر الذي تتحدّث عنه الآية أنه شكر «مبهم». وفي مادة الرازي نجد حجّتين أخريين علاوة على حجّة الزمخشري. يقول أصحاب الحجّة الأولى إننا بإزاء أمر تقديم وتأخير وأن الصياغة المنطقية للآية هي: «إن آمنتم وشكرتم» لأن الإيمان «مقدّم على سائر الطاعات». أما أصحاب الحجّة الثانية فإنهم يعطّلون وظيفة الواو ويقولون: «إذا قلنا: الواو لا توجب الترتيب فالسؤال زائل.» **التفسير الكبير**، ج 11، ص 90.

(14) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 8، ص 365.

يأس ابن رَوَاحَة هذه تتحوّل لحالة اكتئاب مقيم في خبر يبدو أنه رمزي عن رجل نسمع بشأنه: «قال رجل لأخيه: هل أتاك بأنك وارد النار؟ قال: نعم، قال: فهل أتاك أنك صادر عنها؟ قال: لا، قال: ففيم الضحك؟ قال: فما رُؤِي ضاحكا حتى لحق بالله.»[15]

وفي المحاولة للخروج من هذا المأزق برزت إجابات مختلفة. وهكذا برزت إجابة على مستوى مادة الحديث أزاحت الورود من الآخرة للدنيا كما نجد في حديث يرويه أبو هريرة: «أن النبي ... عاد رجلا من وَعْك كان به فقال: أَبْشِر فإن الله يقول: هي ناري أسلِّطها على عبدي المذنب لتكون حظّه من النار».[16] وظهر رأي منسوب لابن عباس يؤكّد أن العبارة تعني الكفار وأن النار لا يَرِدُها مؤمن، وهو قول، كما نرى، يخصّص العبارة القرآنية رغم عمومها. ومن الأقوال التي مزجت الخيال بالورود قول خالد بن مَعْدَان: «قال أهل الجنّة بعد ما دخلوا الجنّة: ألم يعدنا ربُّنا الورود على النار؟ قال: قد مررتم وهي خامدة.»[17] وهكذا فإن أهل الجنّة يستخدمون كلمة الورود بمدلولها المألوف إلا أنها تكتسب حسب هذ القول مدلولا مختلفا هو المرور مع إعطاء النار صفة مختلفة.[18] وذهب آخرون للجمع بين المدلولين فقالوا إن «الورود عام لكل مؤمن وكافر، غير أن ورود المؤمن هو المرور، وورود الكافر الدخول.»[19] إلا أن آخرين عمدوا لقرن الآية بالآية التي تليها، والتي تقول: «ثم نُنَجِّي الذين اتقوا ونَذَر الظالمين فيها جِثِيّا»، وقالوا إن الجميع يردونها ثم يصدر عنها المؤمنون بأعمالهم،[20] وهو القول الذي ينسجم مع مدلول آية الورود من ناحية ومجموع الموقف القرآني الذي يثيب المؤمنين ويعاقب الكفار.

ورغم أن القرآن يحوي ما يوحي بأن النار والجنة موجودتان الآن بثوابهما وعقابهما عقب الموت، إلا أن تركيزه ينصبّ على الجنّة والنار الخالدتين اللتين تعقبان القيامة.[21] وإذا نظرنا

---

(15) المصدر السابق، ج 8، ص 367.

(16) الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 3، ص 595.

(17) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 8، ص 364.

(18) التصوّر المعقول أن المجيب على تساؤلهم هو الربّ.

(19) المصدر السابق، ج 8، ص 366.

(20) المصدر السابق، ج 8، ص 366.

(21) يحدّثنا القرآن عن عذاب واقع في النار الآن وهو عذاب آل فرعون، فنقرأ في غافر: «فَوَقَاه الله سيئات ما مكروا وحاق بآل فرعون سُوْءُ العذاب * النَّارُ يُعْرَضُون عليها غُدُوّا وعَشِيّا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشدّ العذاب» (40: 45 – 46). ويحدّثنا أيضا عن الثواب الآني

للخط الزمني للقصة الخلاصية فمن الواضح أن وجود الجنّة هو الأسبق وأن جنّة الخلد والنار ستوجدان بعد حدث القيامة. وبما أن النار تدخل الوجود متأخرة فقد اهتمّ الخيال الإسلامي بصناعة «تاريخ» لها، وهكذا نقرأ في حديث منسوب لمحمد يرويه عمر أن محمدا سأل جبريل عن صفة النار فقال جبريل: «إن الله أمَر بجهنم فأُوقد عليها ألف عام حتى ابيضّت، ثم أمَر بها فأُوقد عليها ألف عام حتى احمرّت، ثم أمَر فأُوقد عليها ألف عام حتى اسودّت ... »[22] وما نقرأه في هذا الحديث هو تصوير درامي لفكرة الإعداد التي ترد مثلا في آية آل عِمران التي تقول: «واتقوا النار التي أعدت للكافرين» (3: 131).

3

مرّ بنا في الفصل السابق أن الجنّة مكان له جغرافية محدّدة وصفات خارجية مثل الأبواب — ولكن ماذا عن النار وجغرافيتها وصفاتها الخارجية؟ لقد قلنا في الفصل السابق عن الجنّة أنها «فيما يبدو كونٌ يشمل السماء والأرض». وعندما نأتي للنار فإن القرآن يخبرنا عن مكانها وصفاتها الخارجية. إن كون الجنّة الذي يشمل السماء والأرض هو كون يشمل النار بالضرورة، وذلك لأن النار هي في واقع الأمر الوجه الآخر لجنة الخلد كما قلنا أعلاه. والنار والجنّة بهذه الصفة متجاورتان يفصل بينهما سور كما تخبرنا آية الحديد التي تقول: «يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا فَضُرِب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قِبَله العذاب» (57: 13).[23] وهذا السور الذي يفصل الجنّة من النار نجد إشارة له أيضا في آية رجال الأعراف التي

لمن ماتوا من المسلمين في المعارك ضد المشركين فنقرأ في البقرة: «ولا تقولوا لمن يُقْتَل في سبيل الله أمواتٌ بل أحياءٌ ولكن لا تشعرون» (2: 154)، كما نقرأ في آل عِمْران: «ولا تحسبنَّ الذين قُتِلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياءٌ عند ربّهم يُرْزَقُون» (3: 169). ونلاحظ أن ذكر النار في حالة آل فرعون صريح بينما أن ذكر الجنّة في حالة الشهداء ضمني. وذكر النار والجنّة كمكانين موجودين الآن متواتر في مادة الأحاديث وقد مرّ بنا بعضها.

(22) السيوطي، **البدور السافرة**، ص 410.

(23) يصف الزمخشري هذا السور بأنه «حائط حائل بين شقّ الجنّة وشقّ النار» (**الكشّاف**، ج 6، ص 46). وظهر تفسير يربط السور بجغرافية العالم المعروف استنادا على ما تقوله التوراة عن وادي جهنم خارج أورشليم (انظر أعلاه ص 526، هامش 2). وهكذا قال عبد الله بن عمرو ابن العاص إن هذا السور هو «السور الشرقي، باطنه المسجد، وظاهره وادي جهنم.» الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 678.

تقول: «وبينهما حجاب» (7: 46، الأعراف). وهذه الأماكن الثلاثة قريبة من بعضها إلى حدّ أن رجال الأعراف يستطيعون استشراف الجنّة والنار وينادون أصحاب الجنّة ويستعيذون من مصير أصحاب النار. ومن قرائن هذا التجاور ذلك التحاور بين أهل الجنّة والنار وإمكانية أن يطّلع القرين من أهل الجنّة على قرينه الكافر ليراه في سواء الجحيم كما مرّ بنا. وتجاور الجنّة والنار هذا رفضه خيال البعض وقدموا صورة مختلفة نجدها مثلا في قول عبد الله ابن سلام: «إن الجنّة في السماء، وإن النار في الأرض»،(24) أو قول قتادة الذي يقدّم صورة أكثر تحديدا: «إن الجنّة فوق السماوات السبع، والنار تحت الأرضين السبع»،(25) وهي صورة تلجأ لوصف أقصى تباعد من الممكن أن يتصوّره الخيال الإسلامي.

ماذا عن سِعَة النار؟ إن الإجابة على هذا السؤال تأتي في مادة الحديث. نقرأ في حديث يرويه أبو هريرة: «كنا مع رسول الله ... إذ سمع وَجْبَة [صوت الشيء يسقط]، فقال النبي ... : «أتدرون ما هذا؟» قال: قلنا الله ورسوله أعلم. قال: «هذا حجر رُمِيَ منذ سبعين خريفا [سنة]، فهو يهوِي في النار الآن حتى انتهى إلى قعرها.»»(26) وهذ الحديث يَرِد أيضا في سياق لحظة المعراج عندما يسمع محمدٌ الصوت ويسأل جبريلَ فيخبره عن الحجر الذي ظل يهوِي منذ سبعين عاما ويسقط لحظتها،(27) كما يَرِد أيضا في حديث آخر يخلو من درامية لحظة المعراج ليقرّر ببساطة افتراض قذف حجر ومدّة سقوطه.(28) وهذه الصورة لحجر يهوي رأسيا تتحول لحركة أفقية في أثر يرويه مجاهد عن ابن عباس قائلا: «قال ابن عباس: أتدري ما سِعة جهنم؟ قلت: لا. قال: أجل، والله ما تدري أن بين شَحْمَة أذن أحدهم وبين عاتقه مسيرة سبعين خريفا، تجري فيها أودية القَيْح والدم ... »(29) وهكذا فإن خيال

(24) السَّفَاريني، **البحور الزاخرة**، ص 1313.

(25) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 2، ص 314. جملة «والنار تحت الأرضين السبع» ساقطة من الطبعة التي استخدمناها ولكنها مثبتة في طبعات أخرى. وإن كانت مكانية الجنّة والنار توحي بالثبات، إلا أن مادة الحديث تصف مشهدا للنار وهي تدخل مسرح القيامة ينقلها من صورة المكان الثابت لمكان يُجرّ جرّا في مشهد ذي هول درامي مهيب ومُفْزِع يصفه محمد قائلا: «يُؤتى بجهنم يومئذ لها سبعون ألف زِمام، مع كل زِمام سبعون ألف مَلَك يَجُرُّونها.» مسلم، **صحيح مسلم**، ج 4، ص 2184.

(26) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 4، ص 2184 – 2185.

(27) ابن أبي الدنيا، **صفة النار**، ص 24.

(28) المصدر السابق، ص 22.

(29) ابن حنبل، **المسند**، ج 41، ص 349 – 350. هذه المبالغة التضخيمية على مستوى

ابن عباس يحوِّل الفراغ الذي يهبط فيه الحجر الهاوي إلى فضاء ممتد تغطيه أودية قَيْح ودم تسيل عبر عرض جهنم.

ومن صفات النار الخارجية جِسْر تذكره مادة الحديث. وهذا الجِسْر يلعب دورا فارقا في لحظة فارقة من لحظات القيامة حسب أثر لابن عباس يقول فيه إن عائشة استشكلت آية الزُّمَر التي تقول: «والأرضُ جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه» (39: 67)، وسألت محمدا «فأين الناس يومئذ يا رسول الله؟»، وإجابها قائلا: «على جِسْر جهنم».[30] وفي حديث آخر يرويه مسروق بن الأجدع عن نفس التساؤل تصبح الآية التي تستشكل على عائشة هي آية إبراهيم التي تقول: «يوم تُبَدَّل الأرضُ غيرَ الأرضِ والسماواتُ» (14: 48)، ويجيبها محمد قائلا: «على الصِّراط.»[31] وهكذا تصبح لفظة الصِّراط التي تَرِد في القرآن ولفظة الجِسْر مترادفتين في هذا السياق.

وعلى مستوى الخيال القرآني تصبح النارُ بيئةً محيطة وكأنها سماءُ أصحاب النار وأرضُهم، وهكذ نقرأ: «لهم من فوقهم ظُلَلٌ من النار ومن تحتهم ظُلَلٌ» (39: 16، الزُّمَر)، ونقرأ: «لهم من جهنم مِهَادٌ ومن فوقهم غَوَاشٍ» (7: 41، الأعراف). وعلى مستوى الخيال الإسلامي تكتسب النارُ جغرافيةً محدّدة تحوي أودية وآبارا وجبالا وغيرها من التضاريس. ويحيط الخيال الإسلامي الأودية بمبالغته العددية المألوفة، وهكذا نقرأ قول عطاء بن يسار: «إن في النار سبعين ألف واد، في كل واد سبعون ألف شِعب، في كل شِعب سبعون ألف جُحر، في كل جُحر حيّة تأكل وجوه أهل النار.»[32] ولقد أطلق البعض على أودية النار أسماء استوحوا بعضها من القرآن. وهكذا ذهب عبد الله بن عمرو مثلا في تفسيره للفظة «غَيّا» في آية مريم: «فسوف يَلْقَون غَيًّا» أنها تعني: «واديا في جهنم.»[33] وقال سعيد بن جُبَير في تفسيره لآية المُلْك «فاعترفوا بذنبهم فَسُحْقًا لأصحاب السَّعِير» (67: 8 – 11) أن «سُحْقا»

الخيال الإسلامي لجسد الكافر تنعكس على مستوى الخيال النبوي في حديث يرويه أبو هريرة أن محمدا قال: «ضِرْس الكافر، أو ناب الكافر، مثل أُحُد، وغِلَظ جلده مسيرة ثلاثٍ» (مسلم، **صحيح مسلم**، ج 4، ص 2189). ويقول النووي في شرح وتبرير صورة الحديث: «هذا كله لكونه أبلغ في إيلامه، وكل هذا مقدور لله تعالى يجب الإيمان به لإخبار الصادق به.» **المنهاج في شرح صحيح مسلم**، ج 17، ص 271.

(30) الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 5، ص 289.

(31) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 4، ص 2150.

(32) ابن أبي الدنيا، **صفة النار**، ص 44.

(33) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 8، ص 356.

واد في جهنم. وعندما نأتي لآبار النار فإننا نجد أن يزيد بن أبي مالك يصفها قائلا: «إن في جهنم لآبارا من أُلْقِيَ فيها تردَّى سبعين عاما قبل أن يبلغ القرار ... »[34] أما الجبال فقد أستوحى الخيال الإسلامي اسم أحدها من آية المدَّثر التي تقول «سأُرهِقُه صَعُودا» (74: 17)، ونُسب لمحمد حديث يقول فيه: «الصَّعُود جبل من نار يتصعّد فيه الكافر سبعين خريفا، ثم يُهْوَى به كذلك فيه أبدا.»[35] ومما يصفه الخيال الإسلامي معالم أخرى مثل سجن وقصر وبيت في النار. ورغم أن النار كلها بمثابة السجن[36] إلا أن صورة الخيال الإسلامي لسجن النار غرضها التكثيف الأقصى والأقسي للعذاب. وهكذا نقرأ أثرا منسوبا لعبد الله بن عمرو يقول فيه: «إن في النار سجنا لا يدخله إلا من كان شرّ الأشرار: قراره نار، وسقفه نار، وجدرانه نار، وتلفح منه نار.»[37] أما القصر فإن اسمه وصورة عذابه مستوحاة من آية طه التي تقول: «ومن يَحْلِل عليه غضبي فقد هوى» (20: 81)، ونقرأ عنه في الأثر المنسوب لشُفَيّ بن ماتع الأصبحي قوله: «وإن في جهنم قصرا يُقال له هَوى، يُرْمَى الكافر من أعلاه، فيهوى في جهنم أربعين خريفا قبل أن يبلغ أصله.»[38] أما البيت فإن صورته ارتبطت عند كعب الأحبار بلفظة «الفلق» في آية الفلق: «قل أعوذ برب الفلق» التي فسّرها بقوله إنه «بيت في جهنم إذا فُتح صاح أهل النار من شدّة حرّه».[39] والنار فيها معلم آخر وهو عذاب الظُّلَّة الذي وقع على قوم شُعيب والذي تشير له آية الشعراء: «فَكَذَّبُوه فأخذهم عذاب يوم الظُّلَّة إنه كان عذاب يوم عظيم» (26: 189). وعن الظُّلَّة يقول الطبري إنها: «سحابة ظللتهم، فلما تتّاموا تحتها التهبت عليهم نارا

---

(34) ابن رجب، **التخويف من النار**، ص 118.

(35) الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 5، ص 353.

(36) لعل أقرب صورة في القرآن لفكرة السجن هي آية الفرقان التي تصف أصحاب النار وهم في السعير: «وإذا أُلْقُوا منها مكانا ضَيِّقا مُقَرَّنِين دَعُوا هنالك ثُبُورا» (25: 13).

(37) ابن رجب، **التخويف من النار**، ص 121.

(38) ابن أبي الدنيا، **صفة النار**، ص 41.

(39) الأصفهاني، **حلية الأولياء**، ج 6، ص 31. يقول الطبري إن «الفلق في كلام العرب: فلق الصبح». ورغم هذا المدلول المعروف والمألوف الذي عبّر عنه الطبري وآخرون إلا اننا نجد تلك النزعة التفسيرية المعاكسة التي أسقطت اللفظة على جهنم وما يرتبط بها، كما نرى في تفسير كعب الأحبار أعلاه. ولقد ذهب ابن عباس في قول له إن الفلق «سجن في جهنم»، وقال السُّدّي إنه «جُبّ [بئر عميقة] في جهنم»، وذهب آخرون إلى حد القول إنه «اسم من أسماء جهنم». الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 746 – 748.

وأحرقتهم ... »[40] وما نسجه الخيال الإسلامي عن ظُلَّة النار يصفه أبو يسار قائلا: «الظُّلَّة من جهنم فيها سبعون زاوية، في كل زاوية صنف من العذاب ليس في الأخرى.»[41] وليس من الواضح عما إن كان هناك عنصر استدراج إلهي في حالة ظُلَّة جهنم كما هو الأمر في حالة ظُلَّة قوم شُعيب، إلا أن الفرق الواضح أن العذاب الدنيوي أمات من كانوا تحت الظُّلَّة إلا أن عذاب ظُلَّة جهنم لن يميت من هم تحتها.

وفضلا عن صفاتها الخارجية فإن النار كما يصفها القرآن لها صفة داخلية ذاتية إذ أنها تعي وتنطق. وهكذا نقرأ: «إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظا وزفيرا» (25: 12، الفرقان)، ونقرأ: «يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد» (50: 30، (ق)).[42] ورغم أن جنّة القرآن ليست ناطقة، إلا أن مادة الحديث تضفي عليها هذه الصفة، فنقرأ في حديث يرويه أبو هريرة: «قال النبي ... : تحاجّت الجنّة والنار، فقالت النار: أُوثِرت بالمتكبِّرين والمتجبِّرين. وقالت الجنّة: مالي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسَقَطهم ... » وفي هذا الحديث فإننا نسمع أيضا صوت الإله الذي يقول للجنّة: «أنتِ رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي»، ويقول للنار: «إنما أنتِ عذابٌ أعذِّب بكِ من أشاء من عبادي ... »[43] والخيال النبوي يربط ظواهر موضوعية معينة تحدث للبشر أو تحدث على مستوى الطبيعة بنشاط النار. وهكذا نقرأ في حديث عن عائشة أن محمدا قال: «الحُمَّى من فيح

(40) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 9، ص 473.

(41) ابن أبي الدنيا، **صفة النار**، ص 47.

(42) الصورة القرآنية هنا عن شهوة ونهم الاستزادة تحمل صدى الصورة التوراتية للجحيم، حيث نقرأ: « ... ثلاثة لا تشبع، أربعة لا تقول: «كَفَا». الهاوية، والرَّحِم العقيم، وأرض لا تشبع ماء، والنار لا تقول: «كَفَا».» (الأمثال 30: 15 — 16).

(43) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 515. من الواضح أن الحديث هنا ينسب للنار والجنّة إدراكا، وهو إدراك ينطوي على شعور النار بما يشبه الزهو في افتخارها بمن يدخلونها وعلى معاناة الجنّة مما يشبه الشعور بالنقص وهي تصف من يدخلونها بأنهم الضعفاء والسَّقَط من الناس. ويقول العسقلاني في التعليق على عبارة «ضعفاء الناس وسَقَطهم»: « ... أي المحتقرون بينهم من أعينهم، هذا بالنسبة إلى ما عند الأكثر من الناس، وبالنسبة إلى ما عند الله هم عظماء رُفَعاء الدرجات ... » (**فتح الباري**، ج 8، ص 473). وما نلاحظه أن خيال الحديث يجعل إدراك الجنّة مماثلا لإدراك «الأكثر من الناس». وردّ الإله يصحّح إدراك الجنّة والنار بالتركيز على وظيفتهما كأداتين لتحقيق رحمته أو عذابه.

جهنم ... ».[44] وفي تفسير حركة الفصول نقرأ حديثا لأبي هريرة أن محمدا قال: « ... اشتكت النار إلى ربِّها فقالت: يا رَبِّ أكل بعضي بعضا، فأَذِنَ لها بنَفَسَين: نَفَسٍ في الشتاء، ونَفَسٍ في الصيف، فهو أشدُّ ما تجدون من الحر، وأشدُّ ما تجدون من الزمهرير.»[45] وبهذه الصفة فإن وجود النار ليس موازيا لوجود الدنيا فحسب، وإنما هو متداخل معه.

والقرآن لاينفكّ يستحضر صور الآخرة، وهو استحضار رأينا مظهرا لتجسيده دراميا في الحديث الذي مرّ بنا في الفصل السابق عن تلك اللحظة التي يتراجع فيها محمد إلى الوراء في صلاته ثم يحجم ليقول لأصحابه لاحقا أنه أُرِيَ الجنّة وتناول منها عنقودا. وفي هذا الحديث يستحضر محمد النار أيضا ويقول لأصحابه: «ورأيت النار فلم أرَ كاليوم منظرا قَطُّ ... »[46] واكتفاء الحديث هنا باستفظاع ما يراه محمد وصمته عن التفاصيل تقابله أحاديث أخرى يروي فيها تفاصيل أهوال النار. وهكذا نقرأ مثلا حديثا من أحاديث سياق المعراج حيث يرى محمدٌ النارَ ويحكي قائلا: «لما عُرِج بي مررت بقوم لهم أظفار من نُحاس، يخمِشون وجوههم وصدورهم، فقلت: من هؤلاء يا جبريل؟ قال: هؤلا الذين يأكلون لحوم الناس، ويقعون في أعراضهم.»[47] وفي نفس سياق المعراج يحكي محمد عن عذاب لم يره لصِنْفَين من أهل النار وهما: «قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس، ونساء كاسيات عاريات، مميلات مائلات، رؤوسهن كأسْنِمة البُخْت [الضفائر المرفوعة شُبِّهت بأسْنِمة الإبل] المائلة ... »[48] وهذا الاستحضار الدائم للآخرة يصبح في لحظة من لحظات مواجهة محمد لإصحابه استحضارا يضع كل واحد منهم أمام مصيره الأخروي عندما يقول لهم: «ما منكم من أحد إلا وقد كُتب مقعده من الجنّة ومقعده من النار ... »[49]

---

(44) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 565.

(45) المصدر السابق، ج 1، ص 284. وصورة جهنم التي يأكل بعضها بعضا ترد في حديث آخر ترويه عائشة حيث يقول محمد: «رأيت جهنم يَحْطِم بعضُها بعضا ... » (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 390). ولقد ذهب الخيال الإسلامي أبعد من حركة الفصول ليجعل زفرات النار نشاطا يوميا، وهكذا يقول مغيث بن سُمَيّ: «إن لجهنم كل يوم زفرتين، يسمعهما كل شيء إلا الثقلين اللذين عليهما الحساب والعذاب». ابن أبي الدنيا، **صفة النار**، ص 117.

(46) المصدر السابق، ج 7، ص 64.

(47) أبو داود، **سنن أبي داود**، ج 7، ص 240.

(48) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 3، ص 1680.

(49) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 563. وكان الطبيعي أن يثير ما قاله محمد تساؤل

4

نأتي الآن لمن سيدخلون النار. لقد مرّت بنا آية مريم أعلاه التي تقول: «وإن منكم إلا وارِدُها كان على ربك حَتْمًا مَقْضِيّا» (19: 71)، ولقد رأينا كيف لجأ العلماء لتأويلها بما يجعلها منسجمة مع مجموع الرؤية القرآنية. ولقد مرّ بنا ذكر عدد أبواب النار السبعة وتقسيم العلماء لأهل النار لسبع طبقات أولها طبقة عصاة الموحّدين الذين قال الضحّاك إنهم سيُعذّبون على قدر أعمالهم ثم يُخرجون، وهي طبقة يلعب تدخّل محمد وشفاعته دورا أساسيا في إنقاذ أصحابها.(50) أما من سيبقون في النار فقد مرّ بنا ما تذكره مادة الحديث

الصحابة فقالوا: «يا رسول الله، أفلا نتّكل على كتابنا ونَدَع العمل؟» وأجابهم قائلا: «اعملوا فكلّ مُيسَّر لما خُلق له، أما من كان من أهل السعادة فيُيَّسر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء فيُيَّسر لعمل أهل الشقاوة ... » المصدر السابق، ج 6، ص 563 – 564. وفكرة هذا الحديث تتكرّر في حديث آخر أكثر درامية يتجاوز الدائرة الصغيرة لأصحاب محمد حيث يحكي عبد الله بن عمرو بن العاص أن محمدا خرج عليهم وفي يده كتابان وقال عن الكتاب الذي في يمينه: «هذا كتاب من ربّ العالمين، فيه أسماء أهل الجنّة وأسماء آبائهم وقبائلهم ... »، وقال عن الكتاب الذي في شِماله: «هذا كتاب من ربّ العالمين، فيه أسماء أهل النار وأسماء آبائهم وقبائلهم ... » الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 4، ص 19 – 20.

(50) في حديث يرويه مَعْبَد بن هلال العَنَزي عن أنس بن مالك أن محمدا حكي عن شفاعته يوم القيامة وكيف أنه يذهب لربّه ثلاث مرات ويَخُرّ ساجدا ويقول: أمَّتي أمَّتي، وكيف أنه يُقال له كل مرّة: «انطلق فأخرج منها من كان في قلبه مثقال شعيرة من إيمان». ويروي العَنَزي عن حسن البصري تتمة حديث أنس وكيف أن ذهب لربِّه مستشفعا ويقول: «يا ربِّ ائْذِن لي فيمن قال لا إله إلا الله»، فيأذن له الله. (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 9، ص 821 – 822). ونلاحظ أن دائرة الشفاعة في هذا الحديث تتّسع ما وراء المسلمين لتشمل الموحِّدين. ولعل الدائرة الكبرى للشفاعة يرسمها الحديث الذي يقول إن الله يقول في مقام الشفاعة: «شفعت الملائكة، وشفع النبيون، وشفع المؤمنون، ولم يبقَ إلا أرحم الراحمين. فيقبض قبضة من النار، فيُخرج منها قوما لم يعملوا خيرا قط ...» (**صحيح مسلم**، ج 1، ص 170). وعن آخر شخص يخرج من النار نقرأ حديثا عن عبد الله بن مسعود يقول فيه إن محمدا قال: «إن آخر أهل الجنّة دخولا الجنّة، وآخر أهل النار خروجا من النار، رجل يخرج حَبْوا، فيقول له ربّه: ادخل الجنّة، فيقول: ربِّ، الجنّة ملأى. فيقول له ذلك ثلاث مرات، فكل ذلك يعيد عليه: الجنّة ملأى. فيقول: إن لك مثل الدنيا عشر مِرار». البخاري، **صحيح البخاري**، ج 9، ص 822.

أنهم يشكلّون نسبة تسعة وتسعين من البشرية.[51]

وعندما ننظر لطبقات الناس في النار حسب الضحّاك وغيره فمن الطبيعي أن يكون المنافقون في أسفل طبقة لأن هذا ما يصرّح به القرآن في آية النساء التي تقول: «إن المنافقين في الدَّرْك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا» (4: 145)، إلا أن القرآن لا يصرِّح بمنازل باقي أهل النار. وكون المنافقين في الدَّرْك الأسفل يعني أن عذابهم هو أشدّ عذاب. ولقد انتبه ابن الأنباري إلى أن القرآن يقول في نفس الوقت عن عذاب آل فرعون: «أَدْخِلُوا آل فرعون أَشَدَّ العذاب» (40: 46، غافر)، مما جعله يثير مسألة أيهما أشدّ عذابا ويجيب قائلا: «بأنه يحتمل أن أشدّ العذاب إنما يكون في الدَّرْك الأسفل، وقد اجتمع فيه الفريقان.»[52] ولكن لماذا يكون عذاب المنافق أشدّ من عذاب المشرك، بل ويُقدَّم عليه في آية النساء التي تقول: «إن الله جامعُ المنافقين والكافرين في جهنم جميعا» (4: 140)، رغم أن واقع الأمر أن المنافق هو في الأصل مشرك لم يتخلّ عن شركه إلا ظاهريا؟ أجاب الزمخشري عن هذه المسألة قائلا: «لأنه مثله في الكفر، وضمّ إلى كفره الاستهزاء بالإسلام ومداجاتهم [أي مداراة المسلمين].»[53] وحجّة الزمخشري سليمة فيما يتّصل بالمداجاة إلا أنها ضعيفة بشأن الاستهزاء بالإسلام لأن المنافقين لم ينفردوا بذلك إذ شاركهم الكفار في السخرية من المسلمين كما نقرأ في المطففين مثلا: «إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون* وإذا مروا بهم يتغامزون» (83: 29 – 30). إن قبول محمد في علاقته بالمنافقين وتعايشه مع ما وصفناه بواقع «النفاق العام»[54] عنى إرجاء العذاب الذي كان يجب أن ينالهم في ظل دولة المدينة لليوم الآخر.

دعنا ننظر بعد أصحاب الطبقة العليا من عصاة الموحِّدين والطبقة السفلى للمنافقين لطبقات أهل النار التي تتوسط هاتين الطبقتين حسب تصنيف الضحّاك. إن أهل هذه الطبقات يدخلون في دائرة خاصة. وعناصر هذه الدائرة يرد ذكرها في آية البقرة: «إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (2: 62)، وآية الحجّ: «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة

---

(51) انظر ص 489، هامش 14.

(52) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 11، ص 88.

(53) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 2، ص 568 – 569.

(54) انظر أعلاه ص 118 – 119.

إن الله على كل شيء شهيد» (22: 17).[55] والفئات الأربعة هنا من يهود ونصارى وصابئة ومجوس تكشف لنا عن الامتداد الجغرافي لعالم القرآن الذي لم يتجاوز الشرق الأدنى. وفي إطار هذه الرقعة الجغرافية نرى كيف أن آية البقرة تضع الملل الأربعة في مصاف الصفوة الإيمانية وتَعِدُهم أفضل وعد طالما استوفوا شَرْطَي الإيمان والعمل. أما آية الحجّ فإنها تضيف ملّتين أخريين هما المجوس والمشركين وتخلو من الوعد والوعيد وتضع كل الملل في حالة انتظارية ليفصل الله بينهم يوم القيامة.[56] ومن الواضح أن ما تعبّر عنه آية البقرة يعكس موقفا تجاوزه القرآن بالموقف النهائي الإقصائي الذي عبّرت عنه كما أشرنا قبلا آية آل عِمران: «ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين» (3: 85)، وهو الموقف الذي جعل العلماء يقولون وهم ينظرون لهذه الملل بأن «الأديان ستة: خمسة للشيطان، وواحد للرحمن.»[57]

5

وعندما ننظر لما يقوله القرآن عن عذاب الملل الأخرى عدا المشركين فإننا نجد أن تركيزه ينصبّ على اليهود. وسبب هذا التركيز يرتبط بتردّي وانهيار علاقة محمد بيهود يثرب التي انتهت بعداوة وقطيعة وصلت حدّ إخراجهم من دائرة التوحيد الصحيح واتهامهم بأنهم يعتبرون عُزَيرا ابنا لله. وحِدّة ومرارة هذه القطيعة تعكسها آية المائدة التي تقول: «لتجدن أشدَّ الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا» (5: 82)، حيث تقدّم الآية اليهود على المشركين. والقرآن يحكم على اليهود بدخول النار بناء على حجّة ذاتية وحجج أخرى موضوعية. والحجّة الذاتية تتعلق بنبوة محمد التي يقول القرآن إن اليهود (والمسيحيين) يرفضونها رغم أنهم «يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل» (7: 157، الأعراف). وهذا الجحود وما سيترتّب عليه من عقاب تصفه آية البقرة التي تقول: «إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار ولا

(55) حول هاتين الآيتين انظر أعلاه ص 485 – 487.

(56) يرد ذكر المجوس مرة واحدة في القرآن. والكلمة ربما دخلت اللغة العربية من الفارسية الوسيطة أو عبر السريانية. انظر

Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, p. 260.

وذكرهم مرة واحدة ربما عكس هامشيتهم في الذاكرة القرآنية أو كان بسبب تضارب في ذاكرة من حفظوا القرآن مما أسقط ذكرهم في آيَتَي البقرة والمائدة واللتين هما نفس الآية وقد تكرّرت.

(57) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 9، ص 121.

يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم» (2: 174). أما الحجج الموضوعية فسنمثّل لها بحجتين، وهما اتهامهم بنقض الميثاق بينهم وبين الله وقتل الأنبياء، وممارستهم للربا. ونقرأ بشأن الحجة الأولى: «فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غُلْف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا» (4: 155، النساء). وبشأن الربا نقرأ: «وأخذهم الربا وقد نُهُوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذابا أليما» (4: 161، النساء). وفيما يتعلّق بعذاب اليهود في النار يحرص القرآن على نفي ادّعائهم بتميّزهم ويؤكّد مجازاتهم بما كسبوا: «وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة قل أتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون * بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» (2: 80 – 81، البقرة).

وبالإضافة للملل التي جُعلت كلها للنار فإن القرآن ومادة الحديث قد ذكرت أفرادا بعينهم معاصرين لمحمد هم أيضا للنار، وهذا مما يدخل في وعد آية الرعد التي تقول: «وإن ما نُرِيَنَّك بعض الذي نَعِدُهُم أو نَتَوَفَّيَنَّك فإنَّما عليك البلاغ وعلينا الحساب» (13: 40). وكنماذج نأخذ فردين يذكرهما القرآن صراحة وثلاثة أفراد يشير لهم تلميحا وفردين يذكرهما الحديث. وأشهر فردين يذكرهما القرآن هما أبو لَهَب وزوجته أم جميل اللذان كانا موضوع سورة المسد كما ذكرنا في الفصل الثاني. أما مثالنا الثالث فتشير له آيات القلم التي تقول: «ولا تُطِعْ كلّ حلّاف مُهِين * هَمَّاز مَشَّاء بِنَمِيم * مَنَّاع للخير مُعْتَد أثيم * عُتُلّ بعد ذلك زَنِيم» (68: 10 – 13). واختلف المفسرون حول هُوية من تشير له الآية، فذهب ابن عباس أنه الوليد بن المغيرة، ونُسب له قول آخر أنه عمرو بن هشام (المشهور بأبي جهل)، وذهب مجاهد أنه الأسود بن عبد يغوث، بينما ذهب السُّدِّي أنه الأخنس بن شَرِيق.[58] أما مثالنا الرابع فهو من تومىء له آية النور: «إن الذين جاؤوا بالإفك عُصْبة منكم لا تحسبوه شرا لكم بل هو خير لكم لكل امرئ منهم ما اكتسب من الإثم والذي تَوَلَّى كِبْرَه منهم له عذاب عظيم» (24: 11). ورغم عدم تصريح الآية بهوية من تصفه بـ «الذي تَوَلَّى كِبْرَه منهم» إلا أنه كان من الواضح لمن عاصروا حدث القذف من أهل المدينة أن المقصود هو عبد الله

---

(58) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 6، ص 182. هذا الخلاف لا ينشأ في حالة آيات المدثِّر التي تقول: «ذَرْني ومن خلقت وحيدا * وجعلت له مالا ممدودا * وبنين شهودا * ومّهَّدت له تمهيدا * ثم يطمع أن أزيد * كلا إنه كان لآياتنا عنيدا * سأرهقه صَعُودا» (74: 11 – 17). في حالة هذه الآيات كان هناك إجماع بين المفسرين أن المقصود هو الوليد بن المغيرة. انظر مثلا الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 305.

ابن أُبَيّ بن سلول، رأس المعارضين الذين وسمهم القرآن بالمنافقين.(59)

وعندما نأتي للحديث فسنأخذ اربعة نماذج أولها أبو طالب بن عبد المُطَّلِب، عم محمد. كفل أبو طالب محمدا وحماه متمسكا بقيم التآزر الأسري رغم أنه ظل على وثنيته. ويعكس القرآن موقفين متباينين بصدد مشاعر محمد تجاه عمه: موقف محبته له وشعوره بالإحباط في نفس الوقت لعدم قبوله بنبوته كما تعكسه آية القَصَص التي مرّت بنا: «إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعلم بالمهتدين» (28: 56)، وموقف العداء الإقصائي للمشركين الذي تعكسه آية التوبة: «ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قُرْبَى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم» (9: 113). ولقد أزعج هذا الموقف العباس بن عبد المُطَّلِب الذي عاتب محمدا قائلا: «ما أغنيتَ عن عمِّك فإنه كان يحوطك ويغضب لك»، فأجابه محمد قائلا: «هو في ضَحْضاح [مكان ضحل] من نار، ولولا أنا لكان في الدَّرْك الأسفل من النار.»(60) وفي حديث آخر يرويه أبو سعيد الخُدْري يقول محمد: «لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيُجعل في ضَحْضاح من النار يبلغ كعبيه يغلي منه دماغه».(61)

أما النماذج الثلاثة الأخرى فهي لاثنين من موالي محمد هما كِرْكِرة ومِدْعَم اللذان شاء حظهما أن يموتا أثناء ملازمتهما له في غزوه، ورجلا ثالثا لا يُذكر اسمه. وفي حالة الثلاثة فُوجِىء المسلمون بمحمد وهو يعلن عند موت كل واحد منهم أنه سيدخل النار. وفي حالة كِرْكِرة يحكي لنا عبد الله بن عمرو قائلا: «كان على ثَقَل [متاع] النبي ... رجل يقال له كِرْكِرة فمات، فقال رسول الله ... : ‹هو في النار›. فذهبوا ينظرون إليه فوجدوا عباءة قد غلّها.»(62)

---

(59) سبق أن قلنا بشأن هوية مفجّر أزمة الإفك: «وينسب الأخباريون بشأن ذلك روايتين متعارضتين لعائشة: رواية تقول إن الإشارة لحسان بن ثابت (الذي ذهب بصره في أخريات أيامه فقرأ البعض في ذلك تحقيقا لوعيد الآية بالعذاب العظيم)، ورواية تؤكد أن الإشارة لابن سَلُول ... وعند الموازنة بين الرأيين يقول الطبري: «وأولى القولين في ذلك بالصواب قول من قال: الذي تولّى كِبْره من عصبة الإفك كان عبد الله بن أُبَيّ، وذلك أنه لا خلاف بين أهل العلم بالسير، أن الذي بدأ بذكر الإفك، وكان يجمع أهله ويحدّثهم عبد الله بن أُبَيّ ابن سَلُول ... » [الطبري، **تفسير الطبري**، ج 9، ص 278]. وفي تقديرنا أن ما ذهب إليه الطبري هو الرأي الأرجح.» **نبوة محمد**، ص 282.

(60) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 5، ص 130 — 131.

(61) المصدر السابق، ج 5، ص 131.

(62) المصدر السابق، ج 4، ص 497. يقول العسقلاني عن كِرْكِرة: «مولى رسول الله ... كان

وعن مِدْعَم يحكي أبو هريرة قائلا إن سهما طائشا قتله بعد فتح خيبر: « ... فقال الناس: هنيئا له الشهادة. فقال رسول الله ... : ‹بلى، والذي نفسي بيده، إن الشَّمْلة التي أصابها يوم خيبر من المغانم لم تصبها المقاسم، لتشتعل عليه نارا› ... »[63] اما الرجل الذي لا يُذكر اسمه فيروي سهل بن سعد الساعدي خبره قائلا إن محمدا والمشركين التقوا واقتتلوا وإنه كان بين المسلمين رجل «لا يدع [للمشركين] شاذَّة ولا فاذَّة إلا اتّبَعها يضربها بسيفه»، وعندما أبدى المسلمون إعجابهم ببسالته قال محمد: «أما إنه من أهل النار». ويروي الساعدي أن رجلا من المسلمين عندما سمع ذلك قرر متابعته في كل خطو من خطوه، إلى أن «جُرح الرجلُ جُرحا شديدا فاستعجل الموت فوضع نصل سيفه بالأرض وذُبابَه بين ثدييه ثم تحامل عليه فقتل نفسه ... »[64] وهكذا فإن الحكم الذي يحكي عنه

نوبيا أهداه له هوذة بن علي الحنفي اليمامي فأعتقه.» ويقول ابن مَنْدَه إن له صحبة ولا تُعرف له رواية. ويقول عنه الواقدي: «كان يمسك دابة النبي ... عند القتال يوم خيبر». أما البَلَاذُري فيقول إنه مات على عهد محمد وهو مملوك. العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة،** ج 5، ص 438 – 439.

(63) البخاري، **صحيح البخاري،** ج 5، ص 250 – 251. نلاحظ أن الخبرين متطابقان ويقعان في سياق غزوة خيبر ومن الطبيعي أن يثير ذلك مسألة عما إن كنا بإزاء خبر واحد إلا أن ذاكرة الرواة وقعت في خلط ربطه بِاسْمَين. والغُلول، وهو الأخذ من الغنائم قبل قسمتها، يرد ذكره مرة واحدة في القرآن في آية آل عِمران: «وما كان لنبي أن يَغُلّ ومن يَغْلُل يأتِ بما غَلّ يوم القيامة ثم تُوَفَّى كلُّ نفس ما كَسَبَت وهم لا يُظلمون» (3: 161). ولقد مرّ بنا أعلاه ذكر السبب الظرفي للآية (ص 27 هـ 65). ويبدو أن الغُلول كان ظاهرة معروفة وسط محاربي المسلمين وهو أمر متوقّع في حروب كان سلب العدو فيها دافعا غالبا إن لم يكن الدافع الغالب وسط السواد. ومما يدلّ على أن الظاهرة كانت مألوفة أن حديث أبي هريرة عن مِدْعَم يختمه قوله: «فجاء رجل حين سمع ذلك من النبي ... بِشِراك [سير النعل] أو بِشِراكين فقال هذا شيء كنت أصَبْتُه. فقال رسول الله ... شِراك أو شِراكان من نار» (البخاري، **صحيح البخاري،** ج 5، ص 251). وما نستغربه فيما يُروى عن مصيرَي كِركِرة ومِدْعَم أن محمدا كان مدركا لما فعلاه وأنه صمت عن مؤآخذتهما وأمْرِهما بردّ ما أخذاه ليعلن بعد موتهما أنهما سيدخلان النار بسبب أخذهما لمتاع هو في الأصل منزوع من آخر. ومثل هذه الأحاديث التي توحي بوجود نار حاضرة يدخلها في الحال كل العصاة كانت من أقوى الوسائل لفرض السلطة النبوية.

(64) البخاري، **صحيح البخاري،** ج 4، ص 442.

الحديث هنا هو الحكم المعروف في الحديث أن المنتحر جزاؤه النار.[65]

وبالإضافة لمثل هذه الأحاديث التي تستحضر النار في سياق وقائع ذات طبيعة تاريخية، فإن الاستحضار يتم أيضا عبر أخبار منتزعة من الذاكرة العربية أو عبر ما تصنعه الذاكرة النبوية من أمثال. ومن الممكن أن نمثّل للحالة الأولى بما نجده في مادة الحديث عن رؤية محمد في النار لعمرو بن لُحَيّ، الذي مرّ بنا ذكر أنه أول من أدخل عبادة الأصنام في جزيرة العرب،[66] وصاحب المِحْجَن،[67] وهما يجرّان أمعاءهما. أما ما يتّصل بالخيال النبوي فنمثّل له بحديث المرأة صاحبة الهِرّة، التي تروي أسماء بنت أبي بكر الحديث الذي يذكر فيه محمد رؤيته لها وهي تُعذّب في النار: «فإذا امرأة — حسبت أنه قال تخدِشها هِرّة — قلت: ما شأن هذه؟ قالوا: حبستها حتى ماتت جوعا، لا أطعمتها ولا أرسلتها تأكل ... »[68]

وما يتّضح لنا من مادة القرآن والحديث أن الإسلام لم يحط بالنار من كفروا به فحسب وإنما أحاط بها أيضا المؤمنين كما رأينا في حالة كِرْكِرة ومِدْعَم والرجل المنتحر. ولتأكيد هذه الإحاطة بعموم المؤمنين يمكن أن نشير لمثال من القرآن ومثالين من الحديث. فالقرآن

(65) تصف مادة الحديث عذاب المنتحر كفعل يماثل انتحاره، وهكذا فهو محكوم عليه بتكرار انتحاره تكرارا أبديا من غير أن يحقّق أمنيته الأصلية وهي الموت. يروي أبو هريرة عن محمد: «من تردّى من جبل فقتل نفسه، فهو في نار جهنم، يتردّى فيه خالدا مخلّدا فيها أبدا، ومن تحسّى سَمّا فقتل نفسه، فسَمُّه في يده يتحسّاه في نار جهنم خالدا مخلّدا فيها أبدا، ومن قتل نفسه بحديدة، فحديدته في يده يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلّدا فيها أبدا.» البخاري، **صحيح البخاري**، ج 7، ص 262.

(66) المصدر السابق، ج 5، ص 24.

(67) يروي جابر بن عبد الله عن صلاة محمد عندما انكسفت الشمس وحديثه عن لحظة عرض النار عليه ورؤيته فيها لصاحب المِحْجَن [عصا معوّجة الرأس]: « ... وحتى رأيت فيها صاحب المِحْجَن يجُرّ قُصْبَه [أمعاءه] في النار، كان يسرق الحاجّ بمِحْجَنه، فإذا فطن له قال: إنما تعلّق بمِحْجَني، وإن غفل عنه ذهب به ... » مسلم، **صحيح مسلم**، ج 2، ص 623.

(68) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 1، ص 356. كان من الطبيعي أن ينشغل الناس بهوية هذه المرأة التي لا اسم لها. وهكذا يُعرِّفها حديث يرويه جابر بن عبد الله بوصفها «امرأةً من بني إسرائيل»، وتعرّفها رواية أخرى للحديث بوصفها «امرأةً حميرية سوداء طويلة». (مسلم، **صحيح مسلم**، ج 2، ص 622 – 623). ونلاحظ أن هذه الأوصاف المروية تشبع ثلاثة تحاملات: التحامل الديني والقَبَلي والعنصري.

مثلا في منعه للمؤمنين من ممارسة الربا، وهي ممارسة متوقعة ومألوفة في كل المجتمعات التجارية بدرجة من الدرجات، لا يواجهها بعقوبات دنيوية تتناسب مع مستوى ضرر الفعل وإنما يرفعها لمستوى الفعل الذي يستوجب الخلود في النار (2: 275، البقرة). وعندما نأتي للحديث فإن مثالنا الأول هو عادة اجتماعية كانت منتشرة وسط النساء وهي النياحة على الميت. ولقد منع الحديث هذا العادة ورفعها أيضا لمستوى الفعل الذي يؤدّي لدخول النار. إلا أن حكم الحديث لم يقتصر على ذلك وإنما تعدّاه ليعلن أيضا أن الميت نفسه سيُعذّب بالنياحة عليه.[69] أما مثالنا الثاني فيرتبط بفعل ذي خصوصية خاصة يصرّح به قول محمد: «إنّ كَذِبَاً عليَّ ليس كَكَذِبٍ على أحد، من كذب عليَّ متعمِّدا فليتبوَّأ مقعده من النار.»[70] وهذا الفعل الخاص يشمل تاريخيا فئة خاصة تشمل كل من

---

(69) نقرأ في حديث يرويه أبو مالك الأشعري أن محمدا حدّثه أن «النائحة إذا لم تَتُب قبل موتها تُقام يوم القيامة وعليها سِربال من قَطْران ودِرُع من جَرَب.» (مسلم، **صحيح مسلم**، ج 2، ص 644). أما عن عذاب الميت ببكاء أهله فإننا نقرأ حديثا يرويه عمر أن محمدا قال: «الميت يُعذّب في قبره بما نِيح عليه.» (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 2، ص 550). وفي حديث آخر يرويه المُغيرة بن شُعْبة نقرأ: «من نِيح عليه فإنه يُعَذّب بما نِيح عليه يوم القيامة.» (مسلم، **صحيح مسلم**، ج 2، ص 643 – 644). ونلاحظ اختلاف مكانَي العذاب في الحديثين. ومقابل هذين الحديثين نجد صيغة ثالثة لا تذكر مكانا يرويها عبد الله بن عمرو تقول: «إن الميت يُعذّب ببكاء أهله عليه.» (المصدر السابق، ج 2، ص 638). والتناقض واضح بين هذه الأحاديث وآية الأنعام التي تقول: «ولا تَكْسِب كلُّ نفس إلا عليها ولا تَزِر وازِرة وِزْر أخرى» (6: 164)، وهو ما لاحظته عائشة مما جعلها تنكر روايات عمر وابنه عبد لله وتنسبها للنسيان والاشتباه. ولقد قال النووي حول المسألة: «واختلف العلماء في هذه الأحاديث فتأولها الجمهور على من وصّى بأن يُبْكى عليه ويُناح بعد موته، فنُفِّذَت وصيته فهذا يعذب ببكاء أهله عليه ونوحهم لأنه بسببه ومنسوب إليه ... » **المنهاج في شرح صحيح مسلم**، ج 6، ص 324.

(70) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 2، ص 550. يرد هذا الحديث بصيغ أخرى لا تشمل لفظة «متعمِّدا»، مثل الصيغة التي يرويها عبد الله بن الزبير: «من كذب عليَّ فليتبوّأ مقعده من النار» (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 1، ص 117). وحديث ابن الزبير هذا يرد في سياق سؤال ابنه عامر له عن سبب تحرّجه من رواية الحديث ويجيبه أبوه أن ما سمعه هو السبب. ولا شك أننا لا نستطيع أن ننكر أن عاملا مثل النسيان أو الاشتباه من الممكن أن يلعب دوره في عدم صدق الراوية عن محمد (كما لاحظت عائشة — الهامش أعلاه)، وهما عاملان لعبا دورهما عندما تم جمع القرآن. إن الانتباه لهذا العنصر أو عنصر سلامة النيّة هو على الأرجح ما يفسّر وجود لفظة «متعمِّدا» ذات الطبيعة الاحترازية.

عاصر محمدا من صحابته وتمتد لكل من جاء بعده ونسب له الأحاديث.[71]

6

إن النار القرآنية كمصير لغالبية «بني آدم» تثبت صحة قول إبليس في مواجهته للإله: «ولا تجد أكثرهم شاكرين» (7: 17، الأعراف)، وهي صحة يواطئها القول الإلهي: «وقليل من عبادي الشكور» (34: 13، سبأ)، وهو قولٌ تنبسط حيثياته بلغة ذات حِدّة أعلى عندما يعلن الإله: «وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين» (7: 102، الأعراف). وعندما تأتي اللحظة الحاسمة يقف الإنسان في مواجهة جهنم وتتكشّف أمامه مشاهد قصته الخلاصية ويمتلىء حَسْرة وندما وقد أضحى محاطا بقبضة وعيد الإله: «وجيء يومئذ بجهنم يومئذ يتذكّر الإنسان وأنّى له الذكرى * يقول يا ليتني قدّمت لحياتي * فيومئذ لا يُعَذِّب عذابَه أحَدٌ * ولا يُوثِق وَثَاقه أحَدٌ» (89: 23 – 26، الفجر).[72] هذه هي اللحظة التي يُساق فيها أهل النار لمستقرّ العذاب الذي ظلّ ينتظرهم: «وسِيقَ الذين كفروا إلى جهنم زُمَرا حتى إذا جاؤوها فُتِحَت أبوابُها وقال لهم خزنتها ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى ولكن حَقَّت كلمة العذاب على الكافرين * قيل ادخلوا أبواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين» (39: 71 – 72، الزُّمَر). وكما نرى فإن المشهد الذي نراه هنا هو نفس مشهد آية المُلْك التي مرّت بنا أعلاه، وأن سؤال الخزنة يهدف لإعادة إدانة الكفار، وأن إجابة الكفار هي تأكيد وإقرار بذنبهم، وأن كل ذلك يتمّ في إطار تبرير العذاب ونفي الظلم عن الله.[73] ويكتسب هذا الحوار طبيعة

(71) عن ظاهرة وضع الأحاديث وتاريخها ودوافعها انظر صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، ص 263 – 274.

(72) يعبّر القرآن في الأحقاف عن هذه اللحظة بصورة أخرى تحوى عناصر العرض والاعتراف والقضاء: «ويوم يُعْرَض الذين كفروا على النار أليس هذا بالحق قالوا بلى ورَبِّنَا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون» (46: 34).

(73) رسم التراث اليهودي – المسيحي صورتين للدور الأخروي الذي تلعبه الملائكة: صورة دور فاعل ومستمر، وصورة دور محدود وآني. وحسب الصورة الأولى فإن ملائكة العذاب يظلون قبل القيامة في انتظار من سيدخلون النار ليباشروا بعد الحساب التعذيب الأبدي لأصحاب النار من غير أن يغادروا مثوى العذاب. أما الملائكة في الصورة الثانية فإن دورهم يقتصر على سوق أصحاب النار وإدخالهم فيها وتركهم لمصيرهم من غير أن يقوموا بتعذيبهم. انظر:
Sim, “Angels of eschatological punishment,” *HTS*, Vol. 55, No. 2&3 (1999),

توسلية وتعقبه إجابة الملائكة في غافر حيث نقرأ: «وقال الذين في النار لخزنة جهنم ادْعُوا ربَّكم يُخَفِّف عنا يوما من العذاب * قالوا أولم تك تأتيكم رسلكم بالبينات قالوا بلى قالوا فادعوا وما دعاء الكافرين إلا في ضلال» (40: 49 – 50). وفي وصف وقود النار وملائكة العذاب نقرأ في التحريم: «يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة[74] عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون» (66: 6).[75] ونقرأ في الحجّ عن طرف لنشاط الملائكة الدائم وهم يقومون بتنفيذ ما أمرهم الله

---

p. 696.

وصورة القرآن لدور خزنة النار مطابقة للصورة الأولى لملائكة العذاب في التراث اليهودي-المسيحي.

(74) ذِكْرُ أن النار وقودها الناس والحجارة صورة يعوزها انسجام المنطق الداخلي. ويقول الطبري في تفسيرها: «حطبها الذي يوقد على هذه النار بنو آدم وحجارة الكبريت» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 157). وتخصيص الحجارة بحجارة الكبريت يرتبط بالصورة التوراتية لتعذيب البشر التي نجد ذكرها في المزامير مثلا: «الرب يمتحن الصِّدِّيق، أما الشِّرِّير ومحبّ الظلم فتُبغِضُه نفسُه . يُمطِر على الأشرار فِخاخا، نارا وكبريتا، وريح السَّموم نصيب كأسهم» (المزامير 11: 5 – 6). إلا أن هذا تخصيص رفضه الزمخشري وقال إنه «بغير دليل وذهاب عما هو المعنى الصحيح ... » (**الكشّاف**، ج 1، ص 225). ولكن ما هو المعنى الصحيح في نظره؟ لقد انتبه الزمخشري لمشكلة منطق الآية الذي يضع الناس والحجارة على صعيد واحد كوقود للنار، بينما أن القول المنطقي إن الحجارة ليست بموضوع العذاب وإنما وسيلته وإن الإنسان هو موضوع العذاب وغايته. ولحلّ المعضلة لجأ لإيجاد حجّة تبرر اقتران الحجارة بالناس فقال: «ولما اعتقد الكفار في حجارتهم المعبودة من دون الله أنها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفعون المضارّ عن أنفسهم بمكانهم، جعلها الله عذابهم، فقرنهم بها محماة في نار جهنم ... » (**الكشّاف**، ج 1، ص 225). إلا أن ما يقوله الزمخشري لا يخرجنا من إشكال العبارة القرآنية إذ أنه لا يعدو عن توكيد أن الحجارة وقود للنار من غير أن يثبت أن الإنسان هو أيضا وقود للنار.

(75) عدا هذا الوصف العام لملائكة العذاب فإننا لا نجد في القرآن وصفا حسيّا لهم. والوصف الحسّي نجده في التراث اليهودي، مثل تلك الصورة التي يدرجها البعض في رؤيا صَفَنْيا عندما يرى الآلاف المؤلفة من الملائكة الذين يصفهم قائلا: «وجوههم مثل وجوه الفهود، وأنيابهم بارزة من أفواههم مثل أنياب الخنازير البرية وأعينهم محتقنة الاحمرار ... »

Sparks, *The Apocryphal Old Testament*, p. 921.

به: «ولهم مقامع من حديد * كلما أرادوا أن يخرجوا منها من غَمّ أعيدوا فيها وذوقوا عذاب الحريق» (22: 19 – 22). وفي المدَّثِّر يخبرنا القرآن عن عدد ملائكة العذاب ويقول: «سأُصْلِيه سَقَر * وما أدراك ما سَقَر * لا تُبْقِي ولا تَذَر * لوَّاحة للبشر * عليها تسعة عشر» (74: 26 - 30).[76]

وعلى عكس الجنّة التي ينعم أصحابها برفقة الحور العين ورفقة بعضهم البعض وقد نزع الله ما في صدورهم من غِلّ فإن أهل النار يعيشون في وحشة وعزلة وقد أدركوا زيف آلهتهم: «ثم قيل لهم أين ما كنتم تشركون * من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن ندعو من قبل شيئا كذلك يضل الله الكافرين» (40: 73 – 74، غافر)، ويجدون أنفسهم في مقام: «خالدين فيها أبدا لا يجدون وليا ولا نصيرا» (33: 65، الأحزاب). ومقامهم هذا مقام بغضاء وعداوة وتخاصم أبدي وهم يلعنون بعضهم البعض: «هذا فوج مقتحم معكم لا مرحبا بهم إنهم صَالُوا النار * قالوا بل أنتم لا مرحبا بكم أنتم قَدَّمْتُمُوه لنا

(76) هذا العدد لملائكة العذاب أثار سخرية المكيين فيما يُروى إذ قال عمرو بن هشام لقريش: «ثكلتكم أمهاتكم، أسمع ابن أبي كبشة يخبركم أن خزنة النار تسعة عشر وأنتم الدَّهْم [العدد الكثير]، أفيعجز كل عشرة منكم أن يبطشوا برجل من خزنة جهنم؟ ... » (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 312). وقد جعل المفسرون هذا الخبر سببا ظرفيا للآية التالية التي تقول: «وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وما جعلنا عِدَّتَهُم إلا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيمانا ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون» (74: 31). والآية تزيح إبهام الآية السابقة لتقرر أن الإشارة ليست لبشر كما اعتقد المشركون وإنما لملائكة لا يستطيع البشر مهما بلغوا مغالبتهم. ويعتبر القرآن سخرية المشركين من العدد الذي ما كان من الممكن أن يهولهم عملا قدّره الله وفتنة هي جزء من خطة الإضلال الإلهي. إلا أن ذكر العدد، الذي يبدو وللوهلة وكأنه مجرد إضافة عارضة لصورة المسلمين عن النار، كان ينطوي على مغزى آخر هام وهو ترسيخ إيمانهم بإعادتهم للمرجعية الكبرى لأهل الكتاب باعتبار أن هذا العدد المحدّد يتطابق مع معرفتهم. وعندما ننظر للتراث اليهودي فإننا نجد ذكرا لأعداد متباينة لملائكة العذاب. وهكذا تصفهم وثيقة رؤيا صَفَنْيا بالآلاف. أما في رؤية عَزْرا فهم سبعة. Sim, "Angels of eschatological punishment," *HTS*, Vol. 55, No. 2&3 (1999), p. 699.

ولكن ماذا عن العدد الذي تذكره آية المدَّثِّر وتؤكّد أنه برهان سيستوقن أهل الكتاب على ضوئه؟ إن الأشبه في تقديرنا أن مصدر العدد هو رواية من روايات التراث اليهودي الشفوي التي دخلت دائرة السماع النبوي.

فبئس القرار * قالوا ربنا من قَدَّم لنا هذا فَزِدْه عذابا ضعفا في النار * وقالوا ما لنا لا نرى رجالا كنا نَعُدُّهُم من الأشرار * أتخذناهم سِخْرِيا أم زاغت عنهم الأبصار * إن ذلك لَحَقٌّ تخاصم أهل النار» (38: 59 – 64).

مرّت بنا في الفصل السابق آيتا آل عمران اللتان تقولان: «يوم تَبْيَضّ وجوه وتَسْوَدّ وجوه فأما الذين اسودَّت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون * وأما الذين ابيضَّت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون» (3: 106 – 107)، وأشرنا لانحياز القرآن الثقافي للّون الأبيض. ولقد عبّر الضحّاك تعبيرا صارخا عن هذا التحامل ضد اللون الأسود في شرحه لعبارة «بماء كالمهل» (18: 29، الكهف) حيث يقول: «ماء جهنم أسود، وهي سوداء، وشجرها أسود، وأهلها سود.»[77] وفي جهنم السوداء هذه يتحرّك أصحاب النار وقد استحالوا كلهم سودا في بيئة يصفها القرآن بقوله: «في سَمُوم وحَمِيم * وظلٍّ مِن يَحْمُوم» (56: 42 – 43، الواقعة)، وحال شقائهم الأبدي تلخّصه آية هُود التي تقول: «فأما الذين شَقُوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق» (11: 106).[78]

ومستقرّ المُعَذَّبين الجديد، الخانق بريح سَمُومه والغارق في ظلامه، يتحرّك فيه المعذبّون وهم بهيئة المساجين المكبّلين، وهي هيئة يعكسها القرآن بدءا من الصورة العامة الكبيرة التي تبسط وسائل التنكيل ومسرح العذاب: «إن لدينا أنكالا وجحيما» (73: 12، المزَّمِّل)، ووصولا للصور الحيّة التي يتحرّك المعذّبون في قلبها، لنقرأ: «إنّا أعْتَدْنا للكافرين سلاسلا وأغلالا وسعيرا» (76: 4، الإنسان)، أو: «وأولئك الأغلال في أعناقهم» (13: 5، الرعد) أو: «وترى المجرمين يومئذ مُقَرَّنِين في الأصفاد» (14: 49، إبراهيم)، ونقرأ: «إذ الأغلال في أعناقهم والسلاسل يسحبون» (40: 71، غافر).[79] والصورة تبلغ ذروتها التنكيلية في آيات الحاقّة التي تقول في حقّ الذي أُوتِيَ كتابه بشماله: «خُذُوه فَغُلُّوه * ثم الجحيم صَلُّوه * ثم في سِلْسِلة ذَرْعُها سبعون ذراعا فاسْلُكُوه» (69: 30 – 32).[80]

---

(77) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 8، ص 219.

(78) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 18، ص 63.

(79) أثارت صور الأنكال والسلاسل والأغلال والأصفاد شبهة كان لابد للمفسرين من مواجهتها. والشبهة والردّ عليها تظهران في القول المنسوب لحسن البصري: «إن الأغلال لم تُجعل في أعناق أهل النار لأنهم أعجزوا الرب، ولكنهم إذا طفا بهم اللهبُ أرْسَبَتهُم.» ابن أبي الدنيا، **صفة النار**، ص 50.

(80) حول ما نسجه الخيال الإسلامي عن طول هذه السلسلة انظر **نبوة محمد**، ص 365،

7

والعذاب في جهنم حسّي ونفسي، وإن كان ما يغلب على الوصف القرآني التركيز على العذاب الحسّي لأنه الأقرب للتصوّر وبالتالي الأوقع أثرا.

دعنا نبدأ بالنظر لصور العذاب الحسّي. لنبدأ بصورة عذاب يشمل مجموع الجسد، وهو ما تصفه آية النساء التي تقول: «إن الذين كفروا بآياتنا سوف نُصْلِيهِم نارا كلما نَضِجَت جلودهم بَدَّلْنِاهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب إن الله كان عزيزا حكيما» (4: 56). هذه الصورة البالغة الإفزاع والقسوة والتي تملأ النفس بالقشعريرة الشديدة زاد عليها خيال بعض المفسرين — وهكذا توقّف الحسن البصري عند سُمك جلد الكافر ليقول: «وغِلَظ جلد الكافر أربعون ذراعا، والله أعلم بأي ذراع»، وتوقّف عند مرّات إبدال جلده ليقول: «في اليوم سبعين ألف مرة.»[81] ولقد أثارت مسألة إبدال الجلود مشكلة، وهي «هل يجوز أن يُبدَّلوا جلودا غير جلودهم التي كانت لهم في الدنيا، فيُعذّبوا فيها؟» فلو جاز ذلك فإنه سيكون جائزا «أن يُبدَّلوا أجساما وأرواحا غير أجسامهم وأرواحهم التي كانت لهم في الدنيا فتُعذّب»، وسيلزم عن ذلك أن «يكون المعذّبون في الآخرة بالنار، غير الذين أوعدهم الله العقابَ على كفرهم به ومعصيتهم إياه، وأن يكون الكفار قد ارتفع عنهم العذاب.»[82]

ولقد ظهر رأيان بإزاء المشكلة. ذهب أصحاب الرأي الأول إلى أن ما تصفه الآية هو في حقيقة الأمر عذاب نفسي، وأن جلد الكافر ولحمه لا يألمان وإنما هي نفسه التي «تحسّ الألم، ويصل إليها الوجع»، وبذا يجوز أن يُبدّل جلد الكافر في كل لحظة ليصل الألم لنفسه.[83] أما أصحاب الرأي الثاني فقد تمسكّوا بمدلول ظاهر الآية وأكّدوا أن «الجلود تألم، واللحم وسائر أجزاء جِرْم بني آدم ... » وقالوا في تفسير دورات الاحتراق أنهم يُبدَّلون جلودهم الأصلية غير محترقة «وذلك أنها تُعاد جديدة، والأولى كانت قد احترقت، فأُعيدت غير محترقة ... »[84] وعذاب الحرق والانشواء في آية إبدال الجلود

هامش 40. والملاحظ أن الزمخشري لم ينشغل بطول السلسلة خارج إشارة الآية وركّز على غرض العذاب بسلك المُعَذَّب في السلسلة وهو أن «تُلْوَى على جسده حتى تلتفّ أثناؤها، وهو فيما بينها مرهق مضيق عليه ولا يقدر على حركة، وجعلها سبعين ذراعا إرادة الوصف بالطول ... لأنها إذا طالت كان الإرهاق أشدّ.» **الكشّاف**، ج 6، ص ، 201.

(81) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 145.

(82) المصدر السابق، ج 4، ص 145.

(83) المصدر السابق، ج 4، ص 146.

(84) المصدر السابق، ج 4، ص 146.

يتكرّر في الصورة التي تقدّمها سورة إبراهيم: «وترى المجرمين يومئذ مُقَرَّنِين في الأصْفاد * سَرَابِيلُهم من قَطِران وتغشى وجوههم النار» (14: 49 — 50). والإحراق هنا غير مباشر عبر قمصان أو دروع القَطِران التي تغطّي أجسادهم ومباشر في حالة الوجوه.(85)

ويربط القرآن إفاقة لحظة الحشر بالوجوه، وهكذا نقرأ: «ونَحْشُرُهُم يوم القيامة على وجوههم عُمْيا وبُكْما وصُمًّا مأواهم جهنم» (17: 97، الإسراء)، ونقرأ: «الذين يُحشرون على وجوههم إلى جهنم أولئك شرٌّ مكانا وأضلُّ سبيلا» (25: 34، الفرقان). وسياقا الآيتين هما تحدّي المشركين لمحمد، وهو تحدّ يردّ عليه القرآن بالصورة الأولى التي تسلبهم حواسّهم وملكاتهم والصورة الثانية التي تضعهم في أشرّ مكان وتحكم عليهم بتيه حياتهم وضياعها، وإن كان مثل هذا الحكم لا يعني شيئا في مقامهم وهم في النار.

والوجه يصبح مكانا خاصا للتعذيب.(86) وهكذا فصورة: «لو يعلم الذين كفروا حين لا يَكُفُّونَ عن وجوههم النار ولا عن ظهورهم ولا هم يُنصرون» (21: 39، الأنبياء)، أو صورة: «وتغشى وجوههم النار» (14: 50، إبراهيم)، أو صورة: «تلفح وجوههم النار وهم فيها كالحون» (23: 104، المؤمنون) تكتسب كثافة أعلى في صورة آيات الغاشية: «وجوه يومئذ خاشعة * عامِلة ناصِبة * تَصْلَى نارا حامية» (88: 2 — 4). وحرق الوجوه بالنار غشيانا ولفحا يغدو شويا لها بالماء في آية الكهف التي تقول: «إنَّا أعْتَدْنَا للظالمين نارا أحاط بهم سُرَادِقُها وإن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثوا بماء كالمُهْل يَشْوِي الوُجُوه» (18: 29). والقرآن يضيف لكل ذلك صورة الوجوه وهي تُدْفَع دفعا أو تُجَرّ جرّا في النار، فنقرأ في الأحزاب: «يوم تُقَلَّب وُجُوهُهُم في النار» (33: 66)، ونقرأ في القمر: «يوم يُسْحَبُون في النار

---

(85) من الواضح أن بعض المفسرين انتبهوا أن مادة القَطِران وهو السيّال الدهني المألوف الذي يُطلى به البعير لا تفي بغرض الآية إذ ليس في اللفظة ما يوحي بالتعذيب والإيلام، ولذا ظهرت قراءةُ «من قَطْرٍ آنٍ» التي أعطت لفظة قَطْر معنى النُّحاس وصيّرت لفظة «آنٍ» نعتا لها بمعنى «الذي قد انتهى حرّه في الشدّة». الطبري، **تفسير الطبري**، ج 7، ص 485 — 486.

(86) يقول الزمخشري في شرحه لسبب التخصيص في الآيات التي تذكر تعذيب الوجوه: «لأن الوجه أعزّ موضع في ظاهر البدن وأشرفه ... » **الكشّاف**، ج 3، ص 395.

على وُجُوهِهِم ذُوقُوا مَسَّ سَقَر» (54: 48).[87] والوجه بالطبع لا ينفصل عن الرأس الذي يخصّ القرآن أيضا ذكره بالعذاب، فنقرأ في المعارج: «كلا إنها لَظَى * نَزَّاعَةً للشَّوَى» (70: 15 — 16)،[88] ونقرأ في الدخان: «خُذُوهُ فاعْتِلُوهُ إلى سَواءِ الجحيم * ثم صُبُّوا فوق رأسه من عذاب الحميم» (44: 47 — 48). وهكذا نرى الرأسَ والعذابُ يحيط به من كل الجوانب نزعا من الأطراف وصبّا من فوق. وصورة عذاب الرأس ومجموع البدن تصل كثافة بالغة القسوة والغِلظة في آيات الحجّ التي تقول: «هذان خَصْمان اختصموا في ربهم فالذين كفروا قُطِّعت لهم ثياب من نار يُصَبّ من فوق رؤوسهم الحميم * يصهر به ما في بطونهم والجلود * ولهم مقامع من حديد * كلما أرادوا أن يخرجوا منها من غَمّ أعيدوا فيها وذوقوا عذاب الحريق» (22: 19 — 22).

وعذاب الجسد يصبح شاملا عندما يتحرّك في الصورة القرآنية للداخل، وهكذا نقرأ في الهُمَزة: «كلا ليُنْبَذَنّ في الحُطَمَة * وما أدراك ما الحُطَمَة * نار الله الموقدة * التي تَطَّلِع على الأفئدة» (104: 4 — 7). ولقد تناول الزمخشري هذا التخصيص للفؤاد من زاويتين: زاوية حسيّة وزاوية متجاوزة للحسّ. وهكذا يقرّر بشأن المستوى الحسّي: « ... ولا شيء في بدن الإنسان ألطف من الفؤاد، ولا أشدّ تألّما منه بأدنى أذى يمسّه ... »[89] وعندما يأتي لما فوق الحسّي يقول: «ويجوز أن يخصّ الأفئدة لأنها مواطن الكفر والعقائد الفاسدة والنيات الخبيثة.»[90]

---

(87) يقدّم عبد الله بن مسعود قراءة مختلفة لهذه الآية وهي: «يوم يُسْحَبُون إلى النار على وُجُوهِهِم»، وهي كما نرى صورة مختلفة لا تنطوي على شدّة وقسوة صورة آية المصحف العثماني. الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 568.

(88) فسّر ابن عباس لفظة الشَّوى بأنها تعني أم الرأس أو الجلد والهام. أما أبو صالح فقد ذهب إلى أنها تعني لحم الساقين. وقدّم الضحّاك صورة أكثر تفصيلا فقال: «تبري اللحم والجلد عن العظم حتى لا تترك منه شيئا.» الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 232 — 233.

(89) الزمخشري، **الكشّاف**، ج 6، ص 429.

(90) المصدر السابق، ج 6، ص 429.

8

ويمتدّ العذاب لحاجتين أساسيتين لا يُحرم أصحاب النار منهما وهما الشرب والأكل. والصورة الغالبة لما يشربونه تلخّصها بإيجاز الجملة القرآنية في آية الأنعام: «لهم شراب من حميم» (6: 70)، وهو الحارّ من الماء الذي لا يروي العطش.(91) والحميم يكتسب مكانة خاصة ويصبح مِعْلَما في آيَتَي الرحمن: «هذه جهنم التي يُكَذِّب بها المجرمون * يطوفون بينها وبين حميم آنٍ» (55: 43 – 44).(92) إلا أن ذكر الحميم مجردا اعتمادا على ما يمكن أن تحمله اللفظة من إيحاءات احتاج على ما يبدو لتكثيف أعلى، وهو تكثيف عمد الخيال القرآني لتحقيقه عبر وسيلتين. كانت الوسيلة الأولى هي جذب الخيال لما يفعله شرب الحميم توا وعبر صورة في غاية الإفزاع، وهكذا نقرأ: «وسُقُوا ماء حميما فَقَطَّع أمعاءهم» (47: 15، محمد) ونقرأ: « ... فالذين كفروا قُطِّعَت لهم ثياب من نار يَصُبّ من فوق رؤوسهم الحميم * يُصْهَر به ما في بطونهم والجلود» (22: 19 – 20، الحجّ). أما الوسيلة الثانية فكانت إضافة عنصر آخر للحميم، وهكذا نقرأ: «لا يذوقون فيها بَرْدا ولا شرابا * إلا حميما وغَسَّاقا» (78: 24 – 25، النبأ). ولقد اختلف المفسرون حول معنى لفظة الغسّاق (أو الغسَاق، بتخفيف السين، حسب قراءة البعض). فعلى طرف كان هناك قول الذين قابلوا بين الغسّاق والحميم وقالوا إنه شراب لا يُستطاع من شدّة برودته. وعلى الطرف الآخر برزت تفسيرات انطلقت من صورة الصديد التي ترد في آية إبراهيم: «من ورائه جهنم ويُسقى من ماء صديد * يَتَجَرَّعُه ولا يكاد يُسِيغُه ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت ومن ورائه عذاب غليظ» (14: 16 – 17).(93) وهكذا قال البعض إنه

(91) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 5، ص 231. ولفظ الحميم عند ابن الأعرابي من الأضداد «يكون الماء البارد ويكون الماء الحار». (انظر **لسان العرب** تحت مادة «حمم»). وعدا كونه شرابا فإن الحميم أيضا بيئة عذاب كما نرى في آيَتَي غافر: «إذ الأغلال في أعناقهم والسلاسل يسحبون* في الحميم ثم في النار يُسْجَرُون» (40: 71 – 72)، وكما نرى أيضا في آيات الواقعة: «وأما إن كان من المكذبين الضالين * فَنُزُل من حميم * وتَصْلِية جحيم» (56: 92 – 94)، أو في آيات الواقعة: «وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال * في سَمُوم وحميم * وظل من يحموم * لا بارد ولا كريم» (56: 41 – 44).

(92) إن وضع جهنم في مقابلة الحميم الآني حتى وإن كان، حسب خيال قتادة الجامح، حميما «قد أنى طبخه منذ خلق السموات والأرض.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 601)، يقدّم لنا صورة تتّسم بعدم التناسب بين طرفيها.

(93) صديد أهل النار هذا وحسب حديث يرويه ابن عباس عقوبة تنتظر المسلم أيضا عندما

الصديد الذي يُجمع من جلود أهل النار في حياض يُسقون منها، وقال آخرون إنه ما يسيل من دموعهم، وعارضهم آخرون قالوا إنه ما يسيل من أدبارهم، وقال آخرون إنه صديد غليظ مُنْتِن،[94] واعتبره آخرون اسما علما لعين في جهنم «يسيل إليها حُمَةُ كل ذات حُمَةٍ من حية أو عقرب أو غيرها، فيستنقع فيُؤتى بالآدمي، فيغمس فيها غمسة واحدة، فيخرج وقد سقط جلده ولحمه عن العظام ... »[95]

وعلاوة على صورة الماء الصديد فإن ماء جهنم يوصف وصفا تشبيهيا مرّ بنا أعلاه في جملة الكهف: «وإن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثوا بماء كالمُهْل يَشْوِي الوُجُوه» (18: 29). وعلى اختلاف تصوّر المفسرين للمُهْل فإنهم انطلقوا من أنه مادة سائلة، فقال البعض إنه كل شيء أُذيب وانماع، وقال البعض إنه القيح والدم الأسود، وذهب البعض أنه ماء غليظ مثل الكدر الراسب في أسفل الزيت، وألحق البعض معناه بمعنى الحميم وقالوا إنه الشيء الذي قد انتهى حرّه.[96]

وعندما نأتي لطعام أصحاب النار فإن القرآن يخبرنا عن صفته العامة في آيتَي المُزَمِّل: «إن لدينا أنكالا وجحيما * وطعاما ذا غُصَّة وعذابا أليما» (73: 12 – 13)، لنأتي بعد ذلك على ذكر ثلاثة أنواع منه هي الضَّرِيع والزَّقُّوم وغِسْلِين.

يرد ذكر الضَّريع مرة واحدة في الغاشية حيث نقرأ: «ليس لهم طعام إلا من ضَرِيع * لا يُسْمِن ولا يُغْنِي من جوع» (88: 6 – 7). ولقد اتفق أغلب المفسرين أن الضَّرِيع هو نبتة محلية معروفة باسم الشِّبْرِق وأن أهل الحجاز يطلقون عليها اسم الضَّرِيع عندما تكون يابسة، وأنها سُمّ. إلا أن مفسرين آخرين تفرّدوا بالقول إنه الحجارة أو إنه شجر من نار،[97] وهو قول يعبّر عن نزعة تأويلية ينحو أصحابها أحيانا لسلخ لغة القرآن عن مدلولها المألوف. وكان للحسن البصري موقفان: موقفُ توقّف أعلن بموجبه أنه لم يسمع فى معنى الضريع من

يشرب مُسكرا ويتوب ثلاث مرات ثم يعود الرابعة، وعندها: « ... ‹كان حقّا على الله أن يسقيه من طينة الخَبَال›. قيل: ‹وما طينة الخَبَال يا رسول الله؟› قال: ‹صديد أهل النار ... ›» أبو داود، **سنن أبي داود**، ج 5، ص 522.

(94) هذا الرأى يجد أساسه في مادة الحديث حيث نقرأ حديثا يرويه أبو سعيد الخُدْري أن محمدا قال: «لو أن دَلْوا من غَسّاق يُهْراق في الدنيا، لأنْتَن أهلُ الدنيا». ابن حنبل، **المسند**، ج 17، ص 331.

(95) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 10، ص 598.

(96) المصدر السابق، ج 8، ص 218 – 219.

(97) المصدر السابق، ج 12، ص 552 – 553.

الصحابة شيئا، وموقفُ اجتهاد قياسي قال بموجبه إن لفظ الضريع في هذا المقام معناه: «إلا من طعام يحملهم على أن يَضْرّعُوا ويَذِّلُّوا عند تناوله لما فيه من الخشونة والمرارة والحَرَار.»[98] وهكذا فإن أقرب تفسير للكلمة لمدلولها المألوف هو ما يعطينا إياه سياقها الحجازي الذي نشأ فيه القرآن.

أما شجرة الزَّقُّوم فيأتي ذكرها ثلاث مرات.[99] وأول ذكرها يأتي في الصافات حيث نقرأ عن طبيعتها وصفتها وتهالك أصحاب النار الجوعى عليها: «أذلك خير نُزُلا أم شجرة الزَّقُّوم * إنا جعلناها فتنة للظالمين * إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم * طَلْعُها كأنه رؤوس الشياطين * فإنهم لآكلون منها فمالؤون منها البطون * ثم إن لهم عليها لَشَوبا من حميم» (37: 62 — 67). ونلاحظ هنا أن الزَّقُّوم يخالطه الحميم. وتتكرّر العناصرالأساسية لهذه الصورة في الواقعة حيث نقرأ: «ثم إنكم أيها الضالون المكذبون * من شجر من زَقُّوم * فمالؤون منها البطون * فشاربون عليه من الحميم * فشاربون شرب الهيم * هذا نُزُلُهُم يوم الدين» (56: 51 — 56). ونلاحظ عند المقارنة أن شَذْرة الواقعة تكثّف عنصر الشراب فتجعل الحميم شرابا صِرْفا بدلا من الشراب الممزوج في صورة الصافات، علاوة على استلاب إنسانية أصحاب النار عبر التشبيه المهين والمُذِلّ لهيئة شربهم بشرب الحيوان.[100] أما الصورة الثالثة فنجدها في الدخان

(98) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 31، ص 153.

(99) يرتفع هذا العدد لأربع في رأي الذين فسّروا «الشجرة الملعونة في القرآن» التي يرد ذكرها في الإسراء 17: 60 بأنها شجرة الزَّقُّوم. (انظر الطبري، **تفسير الطبري**، ج 8، ص 103 — 105). ولقد انتبه الزمخشري لواقع أنه لا يوجد في القرآن ذكرٌ للعن شجرة الزَّقُّوم وحاول حلّ المشكلة بتقديم ثلاثة احتمالات فقال إنها: «لُعنت حيث لُعن طاعموها من الكفرة والظلمة لأنّ الشجرة لا ذنب لها حتى تلعن على الحقيقة، وإنما وصفت بلعن أصحابها على المجاز. وقيل وصفها الله باللعن، لأن اللعن الإبعاد من الرحمة، وهي في أصل الجحيم في أبعد مكان من الرحمة، وقيل تقول العرب لكل طعام مكروه ضار ملعون ... » (**الكشّاف**، ج 3، ص 529). ويمكننا أن نضيف احتمالا آخر وهو أن شجرة الزَّقُّوم ربما تكون قد لُعنت في آية من آيات قرآن مفقود.

(100) يقول الفرّاء «والهيم الإبل التي يصيبها داء فلا تَروَى من الماء ... ويُقال إن الهيم الرمل ... » (**معاني القرآن**، ج 3، ص 128). هذا الحطّ للمعذَّب لمنزلة الحيوان يظهر ايضا في الصورة التي يرسمها قتادة وهو يفسّر آية هود التي تقول عن حال المعذَّبين في النار: «لهم فيها زفير وشهيق» (11: 106) قائلا: «صوت الكافر في النار صوت الحمار، أوله زفير وآخره شهيق.»

حيث نقرأ: «إن شجرة الزَّقُّوم * طعام الأثيم * كالمُهْل يغلي في البطون * كغلي الحميم» (44: 43 — 45). والصورة هنا مركزها عنصر الشجرة كطعام مع انزياح عنصر الحميم ليصبح مشبّها به ثانويا لمشبّه به أولي هو المُهْل.

والصنف الثالث لطعام أصحاب النار هو الغِسْلِين الذي يرد ذكره مرة واحدة في الحاقة حيث نقرأ: «إنه كان لا يؤمن بالله العظيم * ولا يَحُضُّ على طعام المسكين * فليس له اليوم هاهنا حميم * ولا طعام إلا من غِسْلِين * لا يأكله إلا الخاطؤون» (69: 33 — 37). وعن معنى الغِسْلِين نقرأ قولا لابن عباس أنه «صديد أهل النار» وقولا آخر أنه «ما يخرج من لحومهم»،[101] وهما معنيان متقاربان. إلا أن ثمة قول ثالث يُنسب له أنه لا يدري ما الغِسْلِين.[102] وهذا التوقّف نجده أيضا عند ابن زيد الذي ينسب له حكم إطلاقي أن «الغِسْلِين والزَّقُّوم لا يعلم أحد ما هو.»[103] ولقد ثار السؤال عما إن من الممكن أن يوصف الغِسْلِين بأنه طعام يؤكل رغم أنه مادة سائلة تُشرب. ولقد قدّمت المادة التفسيرية حلّين للمشكلة: حلّ الذين قالوا إن معنى الغِسْلِين غير معروف، وحلّ الذين قالوا إن الطعام «هو ما هُيِّى للأكل ... فلما هُيِّى الصديد لأكل أهل النار كان ذلك طعاما لهم ... »[104] وعلاوة على هذه المشكلة كانت هناك مشكلة أخرى. مرّ بنا قول آية الغاشية: «ليس لهم طعام إلا من ضريع» (88: 6)، مما يقصر طعام أهل النار على الضريع، وقول آيتَىْ الحاقّة: «فليس له اليوم هاهنا حميم * ولا طعام إلا من غِسْلِين» (69: 35 — 36)، مما يقصره على الغِسْلِين. وكان من الطبيعي أن ينشغل المفسرون بمحاولة إزالة هذا التناقض. ويلخّص الطَّبَرسي ثلاث إجابات قدّمتها المادة التفسيرية: «... قيل: إن أهل النار طبقات: فمنهم من طعامه غِسْلِين، ومنهم من طعامه الزَّقُّوم، ومنهم من طعامه الضريع ... وقيل: يجوز أن يكون الضريع هو الغِسْلِين، فعبّر عنه بعبارتين ... وقيل: يجوز أن يكون المراد ليس لهم طعام إلا من ضريع، ولا شراب إلا من غِسْلِين ... »[105] وعندما نفحص هذه الإجابات نجدها غير مُرْضِية. إن منطق الإجابة الأولى ينهار عندما نقارن شَذْرة الحاقّة 69: 30 — 36 بشَذْرة الصافات 37: 62 — 64، إذ أن الشَّذْرة الأولى تذكر الغِسْلِين مقرونا بالجحيم بينما

الطبري، **تفسير الطبري**، ج 7، ص 114.

(101) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 221 — 222.

(102) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 30، ص 116.

(103) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 222.

(104) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 10، ص 85.

(105) المصدر السابق، ج 10، ص 85.

أن الشَّذْرة الثانية تذكر الزَّقُّوم مقرونا بالجحيم أيضا. وفي حالة الإجابة الثانية فإن نفس المقارنة بين نفس الشَّذْرتين أعلاه تدحضها. أما الإجابة الثالثة فهي تناقض نصّ القرآن صراحة على أن الغِسْلِين طعام وتهمل ذكر الزَّقُّوم. إن واقع الحال أن تخصيص الضَّرِيع ثم غِسْلِين بوصف كل واحد منهما بأنه الطعام الوحيد لأصحاب النار هو تناقض لم يُوفّق اجتهاد المفسرين لإزالته.

9

ورغم أن عذاب النار كلِّي يشمل مجموع الجسد شِواءً للجلود وتقطيعا للإمعاء واطِّلاعا على الأفئدة إلا أن تعذيب وإيلام الإله للإنسان يظلّ مفتوحا وقابلا للزيادة والمضاعفة. وهكذا نقرأ مثلا «الذين كفروا وصَدُّوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون» (16: 88، النحل)، ونقرأ: «يُضاعف له العذاب يوم القيامة ويَخْلُد فيه مُهانا» (25: 69، الفرقان).[106] وإن كان العذاب يتّسم بصفة الزيادة والمضاعفة فإن هذا يعني أيضا أن مساره لاتجاه واحد ولا يعود لحالة تناقص أو تخفيف، وهذا ما تصفه آية الزُّخْرُف التي تقول: «لا يُفَتَّر عنهم وهم فيه مُبْلِسُون» (43: 75)، وما تعلنه آية النحل التي تقول: «وإذا رأى الذين ظلموا العذابَ فلا يُخَفَّف عنهم ولا هم يُنْظَرُوْن» (16: 85)،[107] وما مرّ بنا في مشهد آيَتَي غافر حيث يتوسّل أصحاب النار لخزنة جهنم ليخفّف الله عنهم العذاب ويرد عليهم الخزنة «فادعوا وما دعاء الكافرين إلا في ضلال» (40: 49 – 50). ومضاعفة العذاب تصبح في مشهد معين طلبا إنسانيا ينكشف بعده موقف قرآني هام

(106) هذه الزيادة في العذاب حفزت خيال المفسرين لتخيّل عناصر مختلفة عن العناصر التي يذكرها القرآن، وهي عناصر مأخوذة في الغالب من عالم الدواب السامة. وهكذا قال البعض إن الزيادة هي تعذيبهم بـ «عقارب لها أنياب كالنخل الطوال»، وأضاف آخرون الأفاعي. وقال عبيد بن عمير: «إن لجهنم جِبابا [جمع جُبّ] فيها حيات أمثال البُخْت وعقارب أمثال البغال الدُّهْم [السُّود]، يستغيث أهل النار [إليها] فتثب إليهم فتأخذ بشفاههم وشِفارهم وإلى أقدامهم، فيستغيثون منها إلى النار ... فتتبعهم حتى تجد حرّها فترجع ... » الطبري، **تفسير الطبري**، ج 7، ص 632 – 633.

(107) في قراءتهم لهذه الآية أكّد بعض المتكلِّمين على خاصيتين للعذاب وهي أنه يجب أن يكون «خالصا عن شوائب النفع» بمعنى ألا تشوبه توبة أو إمهال، وأن يكون دائما بلا انقطاع، وهو، في رأيهم، مراد عبارة «ولا هم يُنْظَرُوْن». الرازي، **التفسير الكبير**، ج 20، ص 68.

في آية الأعراف التي تقول: «قال ادخلوا في أمم قد خلت من قبلكم من الجن والإنس في النار كلما دخلت أمة لعنت أختها حتى إذا ادَّارَكُوا فيها جميعا قالت أخراهم لأولاهم ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذابا ضعفا من النار قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون» (7: 38). وهكذا وفي لحظة تخاصم أصحاب النار هذه وهم يلعنون بعضهم البعض ويطلبون مضاعفة العذاب لبعضهم البعض يكشف صوت الإله أن هذه المضاعفة هي أصلا جزء من خطته وأمرٌ واقع.

وأهل النار لهم رغبتان مقيمتان وهما أن يخرجوا منها أو أن ينتهي عذابهم بموتهم. وعن الرغبة الأولى نقرأ: «وأما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أُعِيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تُكَذِّبُون» (32: 20، السجدة). وفي موقف آخر يعبّر أهل النار عن ندمهم ويصطرخون متوسّلين لفرصة أخرى: «ربنا أخرجنا نَعْمَل صالحا غير الذي كنا نَعْمَل» (35: 37، فاطر)، وهو موقف يتكرّر في السجدة عبر صورة لأصحاب النار وهم في غاية الإذلال والقنوط: «ولو ترى إذ المجرمون ناكسو رؤوسهم عند ربهم ربنا أَبْصَرْنا وسَمِعْنا فارْجِعْنا نعمَل صالحا إنا موقنون» (32: 12، السجدة). إلا أن الإجابة هي دائما نفس الإجابة الصارمة والقاسية والصادمة: «ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تُكَذِّبُون» (34: 42، سبأ). إن الفرصة واحدة وقد تركوها وراءهم والنار سجن خلود لا مخرج منه ولا أمل بعده.

ولكن ماذا عن الموت؟ أليس الخلاص الحقيقي في نهاية الأمر هو في ذلك «التمنّي العدمي» للمُعَذَّب الذي نقرأه في النبأ: «يوم ينظر المرء ما قدّمت يداه ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا» (78: 40)؟[108] أليس العدم الكامل حالة أفضل من الوجود في الجحيم؟ إن الوجود في النار وجودٌ تجسّده صورة: «والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها» (35: 36، فاطر)، أو صورة: «ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت ومن ورائه عذاب غليظ» (14: 17، إبراهيم)، أو صورة: «الذي يصلى النار الكبرى * ثم لا يموت فيها ولا يحيى» (87: 12 – 13، الأعلى)،[109]

(108) من صور الخيال الإسلامي المشحونة بدراميتها في تناول هذه الآية ما حَدّث به عبد الله ابن ذكوان الذي قال: «إذا قُضي بين الناس وأُمر بأهل النار إلى النار، قيل لمؤمني الجن ولسائر الأمم سوى ولد آدم: عودوا ترابا، فإذا نظر الكفار إليهم قد عادوا ترابا، قال الكافر: يا ليتني كنت ترابا.» الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 419.

(109) فسّر البعض هذه العبارة تفسيرا حرفيا وقالوا إن «نفس أحدهم تصير فيها في حلقه، فلا تخرج فتفارقه فيموت، ولا ترجع إلى موضعها من الجسم فيحيا.» إلا أن آخرين فهموا العبارة

إلا أن الموت يظلّ سرابا خادعا لا يتحقّق — إنه وجود لا نفع فيه ولا معنى له من زاوية الشقاء الدائم للمُعَذَّب. بيد أن القرآن يرى احتمالا آخر في موقف المُعَذَّب وهو أن يصبِر على عذابه، ويقول عن ذلك: «اصْلَوْها فاصْبِروا أو لا تَصْبِروا سواءٌ عليكم إنما تُجْزَون ما كنتم تعملون» (52: 16، الطُّور). وما تقوله هذه الآية مُشْكِل لأنه يعني ضمنيا أنه من الممكن الصبر على العذاب وكأنه ربما لا يصل لمنطقة ما في داخل الإنسان تجعله قادرا على الصبر. وهذا، بلا شك، يناقض القصد القرآني الذي يقدّم لنا صور عذاب وإيلام يشمل مجموع كيان المُعَذَّب ولا يمكن الصبر عليه.[110]

10

مرّ بنا في الفصل السابق حديث عِمران بن حُصَين أن محمدا قال إنه اطّلع في النار ورأى أكثر أهلها النساء. وعلى ضوء هذا الحديث كان من المفروض أن تكون جلّ مشاهد القرآن عن العذاب متعلقة بالنساء، إلا أن هذا ليس هو واقع النصّ القرآني. إن لغة القرآن وهي تصف مشاهد عذاب أصحاب النار لا تختلف عن لغته وهي تصف مشاهد تنعّم أصحاب الجنّة في أنها لغة ذكورية مركزها الرجل وتخاطب الرجل، وهكذ نقرأ مثلا عن مشهد من مشاهد النار: «وقالوا ما لنا لا نرى رجالا كنا نَعُدُّهُم من الأشرار» (38: 62، (ص)). إن هذا لا يعني بالطبع أن المرأة غير موجودة في الجنّة والنار، إلا أنه يعني بأنها مثلما هي هامشية في خطاب القرآن وهو يتحدّث عن معترك «الحياة الدنيا» فهي أيضا هامشية في خطابه وهو يصف ما سيحدث في «الحياة الأخرى»، وهذه الهامشية تصل كما مرّ بنا حدّ الإقصاء التام في الصورة التي يقدّمها القرآن لذلك الفضاء الذي يتوسّط الجنّة والنار — فضاء الأعراف.

ومثلما هو الأمر في حالة وصف الجنّة، فإن القرآن لا يذكر شيئا عن مصير الأطفال. ولقد كان من الطبيعي أن يتساءل المسلمون عن مصير أطفالهم وأيضا عن مصير أطفال المشركين

فهما مجازيا وقالوا: «قيل ذلك، لأن العرب كانت إذا وصفت الرجل بوقوع في شدّة شديدة، قالوا: لا هو حيّ، ولا هو ميت، فخاطبهم الله بالذي جرى به ذلك من كلامهم.» الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 546.

(110) كان الرازي من الذين انتبهوا للإشكال انتباها سطحيا ودفع بأن الصبر كعدمه في مثل هذا الوضع. (**التفسير الكبير**، ج 28، ص 247). ودفعه صحيح من الناحية العملية لأن المُعَذَّب لا يستطيع أن يمنع العذاب الواقع عليه ولأن فرصة الموت غير متاحة له، إلا أن الموقف يحمل منطقا داخليا يجعل الصبر إمكانية «موجودة»، وهنا يكمن أصل الإشكال الذي لم ينتبه له الرازي.

عندما يموتون، وهي مسألة ظهرت بشأنها آراء متضاربة. ولقد مرّ بنا حديث الصَّعْب ابن جَثَّامة الذي يقول فيه محمد إن أبناء المشركين هم من آبائهم بمعنى أنهم يشاركونهم مصيرهم. وحديث ابن جَثَّامة هذا يناقضه حديث آخر يرويه سَمُرَة بن جُنْدُب عن رؤيا حكاها محمد ورأى فيها ضمن ما رأى إبراهيمَ وحوله ولدان كثيرون وشرح لأصحابه أنهم كلّ «مولود مات على الفطرة»، وعندما سأله بعضهم: «يا رسول الله وأولاد المشركين؟» أجاب: «وأولاد المشركين».(111)

ومقابل هذا الحكم ظهر الرأي الذي يجعل أطفال المؤمنين يدخلون الجنّة مع آبائهم، وهو رأي حاول أصحابه إيجاد سند قرآني له برجوعهم لآية الطور التي تقول: «والذين آمنوا واتَّبَعَتْهُم ذُرِّيَّتُهُم بإيمان ألحقنا بِهِم ذُرِّيَّتَهُم وما أَلَتْناهُم من عملهم من شيء كل امرئ بما كَسَب رهين» (52: 21).(112) وهذه الآية لا توفّر السند المطلوب لأن عبارة «واتَّبَعَتْهُم ذُرِّيَّتُهُم بإيمان» تدلّ على أن الإشارة هنا للمكلّفين من الذُّرِّيّة. ولقد مرّت بنا أعلاه محاولة ملء الفجوة القرآنية باصطناع أصل إنساني لخَدَم الجنّة بأنهم وِلْدَان المسلمين أو بأنهم ولدان المشركين.(113) ومشكلة هذا الرأي أنه يُسقط البنات من موتى أطفال المسلمين وغير المسلمين لأن الخَدَم الذين يتحدّث عنهم القرآن غلمان. ولقد ظهرت آراء أخرى لحلّ المشكلة. ذهب البعض أن كل من مات على الفطرة سيكون في مشيئة الله، وعارضهم آخرون وقالوا إن أطفال المسلمين في الجنّة بينما أن أطفال المشركين في المشيئة.(114) وقرر البعض

(111) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 9، ص 672. يقول العسقلاني في توفيقه بين هذا الحديث وحديث ابن جَثَّامة: «ولا يعارض قوله: ‹هم من آبائهم› لأن ذلك حكم الدنيا.» **فتح الباري**، ج 12، ص 466.

(112) قال ابن عباس في تفسير هذه الآية: «إن الله ... ليرفع ذُرِّيّة المؤمن في درجته، وإن كانوا دونه في العمل، ليقرّ بهم عينه ... » الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 488.

(113) انظر أعلاه ص 510، هامش 95.

(114) القول بالمشيئة هو نوع من التجنّب والتحاشي والتأجيل للمشكلة. وكان المعتزلة من الذين رفضوا ترك الأمر معلّقا لأنهم أجمعوا على أنه لا يجوز أن يؤلم الله الأطفال أو يعذِّبهم. (الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج 1، ص 319.) وفي محاججة المعتزلة في مسألة إيلام الأطفال يقول الأشعري: «ويُقال لهم: أليس قد آلم الله عزّ وجلّ الأطفال في الدنيا بآلام أوصلها إليهم؟ ... وكان ذلك سائغا جائزا. فإذا قالوا: نعم، قيل لهم: فإذا كان هذا عدلا فما أنكرتم أن يؤلمهم في الآخرة، ويكون ذلك منه عدلا. فإذا قالوا: آلمهم في الدنيا ليعتبر بهم الآباء، قيل لهم: فإذا فعل بهم ذلك في الدنيا ليعتبر بهم الآباء، وكان ذلك منه عدلا فلم لا يؤلم أطفال الكافرين

إعطاءهم فرصة مماثلة لفرصة الحياة الدنيا وقالوا إنهم سيُمتحنون بأن تُعرض عليهم نارٌ فمن يطيع ويدخلها فهو من أصحاب الجنّة ومن يعصي ولا يدخلها فهو من أصحاب جهنم. واستبعد البعض خيارَي الجنّة والنار وقالوا إنهم في برزخ بينهما. وقرر البعض إعدامهم بالكلية وقالوا إنهم سيصيرون ترابا.(115) وبإزاء كل هذه التضاربات المحيّرة توقّف آخرون وصمتوا ملتزمين صمت القرآن وتوقُّف الحديث الذي يقول فيه محمد: «الله أعلم بما كانوا عاملين».(116)

وإن صمتت مادة الحديث بشأن أطفال المشركين إلا أنها ذكرت فئة أخرى لا يذكرها القرآن. لقد مرّ بنا الحديث عن تخاصم الجنّة والنار، ونقرأ فيه: « ... فأما الجنّة فإن الله لا يظلم من خلقه أحدا وإنه يُنْشِيء للنار من يشاء فيُلقون فيها فتقول: هل من مزيد ثلاثا حتى يضع فيها قدمه فتمتلىء ويُردّ بعضها إلى بعض وتقول: قَطْ قَطْ قَطْ.»(117) ولقد أثارت مسألةُ ملءِ النار بإنشاء قوم لها حيرةَ العلماء وارتباكهم — كيف يعذّب الله قوما لم يكونوا مكلّفين أصلا ولم يرتكبوا إثما؟ أليس في ذلك ظلم لا يليق بالله؟ وفي محاولتهم إيجاد حلّ مُرْضٍ للمسألة قدّم العلماء عدة إجابات. قدّم البعض إجابة تستند على مبدأ حرية الفعل الإلهي المتعالي على المساءلة مستشهدين بآيات مثل: «لا يُسأل عما يفعل» (21: 23، الأنبياء) أو: « إن الله يفعل ما يشاء» (22: 18، الحجّ).(118) وقدّم آخرون تنويعا لهذه الإجابة يستند على مبدأ حرية المالك وقالوا بما أن الله مالكُ كلّ شيء فإن عذابه لهم ليس بظلم. وقال آخرون إن الذين أنشأهم الله هم قومٌ تقدّم في علمه أنه يخلقهم. وما نلاحظه في هذه الإجابات هو اشتراكها في تعطيل الحسّ الأخلاقي. ولقد ظهرت إجابة أخرى استندت من ناحية على الحسّ الأخلاقي ومن ناحية أخرى على الخيال، وهكذا واعتمادا على آية الكهف التي تقول: «ولا يَظْلِم ربُّك أحدا» (18: 49)، ذهب أصحابها إلى أن مقصود

في الآخرة ليغيظ بذلك آباءهم ويكون ذلك منه عدلا؟ وقد قيل في الخبر: «إن الأطفال تُوجّج لهم نار يوم القيامة، ثم يقال لهم: اقتحموها، فمن اقتحمها أُدخل الجنّة، ومن لم يقتحمها أُدخل النار.»» الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، ص 522 — 523.

(115) العسقلاني، **فتح الباري**، ج 3، ص 290 — 291.

(116) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 2، ص 587.

(117) المصدر السابق، ج 9، ص 804.

(118) يقول العسقلاني معلّقا في استعراضه لهذه الإجابة: «وهو عندهم من جهة الجواز، وأما الوقوع ففيه نظر.» **فتح الباري**، ج 13، ص 446.

الحديث لا يمكن أن يكون «[ذا] روح يُعذّب بغير ذنب» وإنما هو حجارةٌ تُلقى في النار.[119]

11

لقد مرّ بنا مشهد الشيطان بعد انتهاء مشاهد الحساب ووقوفه خطيبا وهو يقول للبشر إنه لا يتحمّل مسئولية زيغهم عن الحقّ وأنهم يجب أن يلوموا أنفسهم (14: 22، إبراهيم). وفي مشاهد اقتراب العذاب نقرأ في مريم: «فوربك لنَحْشُرَنَّهُم والشياطينَ ثم لنُحْضِرَنَّهُم حول جهنم جِثِيّا» (19: 68)، وهو مشهد يحكي لنا عن الشياطين وليس عن الشيطان. لا شك أن إبليس في نار جهنم، حسب ذلك الوعيد الإلهي الغاضب في لحظة طرده: «قال اخرج منها مذؤوما مدحورا لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين» (7: 18، الأعراف). إلا أنه يختفي بعد خطبته ولا نعلم أين هو، وفي أي دَرَكَة من دَرَكات نار جهنم هو، وكيف يُعذّب. ويمثّل هذا الغياب فجوة كبرى في القرآن — وهي فجوة تمتدّ لمادة الحديث.

وهكذا وعندما لم يجد المفسرون في المصدرين الأوليين شيئا شبيها بصورة سِفْر الرؤيا عن بحيرة النار والكبريت التي يعذّب فيها إبليس،[120] فإن بعضهم لجأ للإمساك بخيط كلمة «سِجِّين» التي ترد في المُطَفِّفين: «كلا إن كتاب الفجار لفي سِجِّينٍ * وما أدراك ما سِجِينٌ * كتابٌ مرقومٌ» (83: 7 — 9)، فنقرأ مثلا أن مُغِيثا بن سُمَيّ جعل سِجِّينٍ مكانا ووصف حال إبليس داخله، فقال إنها: «الأرض السفلى» وإن «إبليس مُوثَّق بالحديد والسلاسل» فيها.[121] إلا أن ثمة نزعة أخرى للخيال الإسلامي رسمت لمصير إبليس صورة أخرى. وهكذا نقرأ في خبر محكيّ عن أحنف بن قيس أنه سمع كعب الأحبار يحكي عن كيف أن الله أمر مَلَك الموت أن يَنْزِل بغضب الله وسخطه على ملعونه ورجيمه إبليس وأن يُذِقَه الموت، وأن يكون معه من الزبانية سبعون ألف مَلَك، وأن يكون مع كل مَلَك

---

(119) المصدر السابق، ج 13، ص 446. ظهر رأي رفض العبارة بِرُمَّتها اعتمادا على رواية أخرى للحديث لا ترد فيها هذه العبارة بينما ترد فيها عبارة: « ... وأما الجنّة فإن الله عزّ وجلّ يُنْشِى لها خَلْقا» (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 515). وذهب أصحاب هذا الرأي أن الصيغة التي تذكر إنشاءَ خلقٍ للنار قد انقلب لفظها على من رواها وأن البخاري ذكر الصيغتين. انظر ابن قيِّم الجوزية، **حادي الأرواح**، ص 755.

(120) عن مصير إبليس نقرأ في سِفْر الرؤيا: «وإبليس الذي كان يُضِلُّهُم طُرِح في بحيرة النار والكبريت، حيث الوَحْش والنبي الكذّاب. وسيُعذَّبون نهارا وليلا إلى أبد الآبدين.» (20: 10).

(121) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 12، ص 487.

سلسلة من سلاسل لظى، وأن ينزع روحه بسبعين ألف كَلُّوب من كَلاليب لظى. وينزل مَلَك الموت ويهرب الشيطان إلى كلّ ناحية في الأرض ولا منجى. وعندما يصل إلى الموضع الذي أُهْبِط فيه يوم لُعِن يجد أن الزبانية قد نصبت له الكَلاليب وصارت الأرض كالجمرة، ويحيطون به ويطعنونه، فيكون في النزع والعذاب إلى ما يشاء الله.[122] وما نلاحظه فيما يُنسب لكعب الأحبار ذي الخلفية اليهودية أن خياله ينسجم مع الخيال القرآني في أنه يجعل ذروة العذاب تلك الحالة التي تظلّ متأرجحة تأرجحا أبديا بين الحياة والموت.

لقد رأينا حتى الآن المعذَّب وما يحدث له في جهنم. إلا أن جهنم تحتاج لعنصرين هما: المعذَّب والمعذِّب. وإن كان يبدو على السطح أن المعذِّبين هم طائفة الملائكة الذين يُسمَّون الزبانية إلا أن المعذِّب الحقيقي هو الإله الذي يعلن في نسبة التعذيب لنفسه مثلا: «وما كنّا مُعَذِّبِين حتى نبعث رسولا» (17: 15، الإسراء). وإن كان الزبانية حاضرين في النار ويخاطبون المعذَّبين فإن الإله حاضر أيضا ولا يفتأ يخاطبهم. وهكذا نقرأ في المؤمنون: «ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون * قال اخْسَؤُوا فيها ولا تُكَلِّمُون» (23: 107 – 108). ويتكرّر المشهد في فاطر بكثافة درامية أعلى: «وهم يَصْطَرِخُون فيها ربنا أخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل أولم نُعَمِّرْكم ما يَتَذَكَّر فيه من تَذّكَّر وجاءكم النذير فَذُوقُوا فما للظالمين من نصير» (35: 37). والمخاطبة الإلهية تصل قمة تقريعها عندما يذكر الإلهُ الصراعَ بينه وبين الشيطان والانحياز الذي اختاره أصحاب النار: «ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين * وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم * ولقد أضل منكم جِبِلًّا كثيرا أفلم تكونوا تعقِلون * هذه جهنم التي كنتم تُوعَدُون * اصْلَوْها اليوم بما كنتم تكفرون» (36: 60 – 64، يس). ولا يلبث هذا التقريع أن يتحوّل لإسقاط نهائي لأصحاب النار تعبّر عنه آية الأعراف التي تقول: «فاليوم نَنْساهم كما نَسُوا لقاء يومهم هذا» (7: 51، الأعراف). إن مدلول النسيان هنا ليس ما يعطيه المعنى العادي للكلمة وإنما هو إخراجٌ ونفيٌ من منطقة الغفران والرحمة الإلهية، إنه فعل نهائي يحاكي الفعل الإلهي وهو يطرد إبليس.

وهكذا نجد إن فكرة العذاب القرآنية تستند على شرطين: الفاعل المعذَّب، والإله المعذِّب. والفكرة بشرطيها هذين تستند على منطق داخلي قِوامه أن الفاعل المُعَذَّب بعصيانه لله قد أصبح ظالما وبذا مستحقّا للعذاب، وأن الله عندما يعذّبه يردّ على فعله بردّ فعل لا ظلم فيه: «وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين» (43: 76، الزُّخْرُف). وهكذا وكما ذكرنا في الفصل العاشر فإنه وفي مقابل العدل المطلق لله فهناك الجزاء

(122) السمرقندي، **تنبيه الغافلين،** ص 621 – 622.

الوِفاق للإنسان. دعنا نمعن النظر في ردّ الفعل الإلهي هذا على ضوء آيات مثل: «وكان الله غفورا رحيما» (4: 43، النساء)، أو مثل: «وكان الله عفوا غفورا» (4: 99، النساء). كيف نوفّق بين واقع العذاب القرآني وصفات الغفران والرحمة والعفو؟

إن التوفيق ممكن عندما نضع في اعتبارنا حقيقة أن القرآن عندما يخبرنا عن بعض الصفات مثل الغفران والرحمة والعفو فإنه يخبرنا عن صفات نسبية — فإله القرآن ومثلما أنه يحبّ ويَمْقُت ويهدي ولا يهدي فإنه يغفر ولا يغفر، ويرحم ولا يرحم، ويعفو ولا يعفو.[123] إن إله القرآن له صفة أخري لا يفتأ القرآن يذكرها — إنه إله منتقم. والصفة تبلغ ذروة كثافتها الدرامية التي تجسّد قسوتها وعنفها في آية الدخان التي تقول: «يوم نَبْطِش البَطْشة الكبرى إنا منتقمون» (44: 16). ولقد رأينا ذلك الانتقام يتكرّر في قصص الإهلاك، وهكذا نقرأ عن فرعون وجيشه: «فانتقمنا منهم فأغرقناهم في اليم» (7: 136، الأعراف). والقاعدة العامة في الفعل الإلهي تعبّر عنها آية المائدة التي تقول: «ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام» (5: 95)، أو آية السجدة التي تقول: «إنّا من المجرمين منتقمون» (32: 22). وكما نعلم من خلود المعذَّبين في النار فإن الانتقام الإلهي يتّسم بأنه انتقام مقيم: «يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم» (5: 37). ولكن ما هي الحكمة من وراء هذا العذاب المقيم الخالد والقرآن يقول للبشر: «إن تكفروا فإن الله غني عنكم» (39: 7، الزُّمَر)؟ لا يقدّم القرآن لنا إجابة على هذا السؤال. أما المفسرون فإنهم توقّفوا ولزموا الصمت باستثناء تلك القلة التي أرادت وضع حدّ للعذاب بأن حاججت أن النار ستفنى.

12

كان أول من قال بفناء النار، وأيضا الجنّة، هو جَهْم بن صفوان، الذي كُفِّر وقُتل في أواخر عهد بني أمية في عام 128/ 745.[124] وذهب جَهْم إلى أن: « حركات أهل الخلدين

(123) مرّت بنا آية التوبة التي تقول: «استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم» (9: 80)، ومرّت بنا أيضا آية العنكبوت التي تقول: «يُعَذِّب من يشاء ويرحم من يشاء وإليه تُقْلَبُون» (29: 21). ونقرأ في التوبة في تهديد المنافقين: «إن نَعْفُ عن طائفة منكم نُعَذِّب طائفة بأنهم كانوا مجرمين» (9: 66).

(124) عن تكفير جَهْم بن صفوان ومن ذهب مذهبه يُروى عن أحمد بن حنبل قوله: «ما أحد أضرّ على أهل الإسلام من الجهمية، ما يريدون إلا إبطال القرآن وأحاديث رسول الله ... » (خالد الرَّبَّاط وآخرون، **الجامع لعلوم الإمام أحمد**، ج 3، ص 506). واعتبار رأي

تنقطع، الجنّة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيها، وتلذّذ أهل الجنّة بنعيمها، وتألّم أهل النار بجحيمها، إذ لا تُتصوّر حركات لا تتناهي آخرا، كما لا تُتصوّر حركات لا تتناهي أولا ...»[125] ولكن ماذا عن التقرير القرآني المستمر أن الجنّة والنار خالدتان؟ حمل جَهْم ما يقوله القرآن عن ذلك أنه من باب «المبالغة والتأكيد دون الحقيقة في

جَهْم بشأن فناء النار والجنّة موجبا للتكفير والخروج من الملّة شبيه بما حدث للّاهوتي المسيحي أوريقن (Origen) الذي عاش بين 185 – 245م ورفض فكرة أبدية الجحيم وفكرة الشيطان الذي يظلّ ثابتا ولا يتغيّر، وقال: «وبما أن النفس ... خالدة وغير فانية، فإنها، وفي فضاءات واسعة وغير متناهية وعبر حقب طويلة ومتعدّدة، فإنها من الممكن أن تنحطّ من الخير الأسمى لحضيض الشر، أو من الممكن ردّها وإرجاعها من الشرّ المتناهي لأرفع خير.»

Turner, *The History of Hell*, p. 77.

ولقد دافع أوريقن عن فكرة التوبة المفتوحة لأي إنسان وللشيطان نفسه. ودافع أيضا عن فكرة عودة كل شيء في نهاية الأمر لله في إطلاقه. وهكذا وُلدت عقيدة الخلاص الشامل (universal redemption, universalism) في المسيحية. إلا أن هذه العقيدة واجهت في زمنها معارضة قوية من الكنيسة وصلت إلى حدّ حرمان أوريقن كنسيا وتكفيره. وهكذا قرّر أساقفة مجمع القسطنطينية في عام 543 أنه «أذا قال أي شخص أو رأى أن عذاب الشياطين والفاسقين من البشر له زمن ينقضي بعده، أو أن العذاب ستكون له أصلا نهاية، أو أنهم سيُصفح عنهم أو أنهم سيصبحون سويين، فإن هذا الشخص يُحرم كنسيا.» وهكذا حُكم على أوريقن وبعد ثلاثة قرون من موته بالطرد من الكنيسة، وهو طرد جدّده الأساقفة أربعة مرات في مجامعهم التالية ولعنوه وحكموا عليه بأنه سَيَصْلَى لهب الجحيم خالدا مخلدا فيه. إلا أن «أفكار أوريقن ظلت صامدة، ويظلّ اليوم وفي نهايات القرن العشرين تيار ما نسميه بالخلاص الشامل قويا أكثر مما مضى.» المصدر السابق، ص 82.

(125) الشهرستاني، **المِلل والنِّحَل**، ج 1، ص 87. فكرة امتناع وجود ما لا يتناهى من الحوادث هذه وافق عليها أبو الهذيل العلّاف المعتزلي. ويقول ابن القيّم في عرض المسألة: «قال [أبو الهذيل]: «إن هذا يقتضي فناء الحركات، لكونها متعاقبة شيئا بعد شيء» فقال بفناء حركات أهل الجنّة والنار، حتى يصيروا في سكون دائم لا يقدر أحد منهم على حركة. وزعمت فرقة ممن وافقتهم على امتناع حوادث لا نهاية لها أن هذا القول مقتضى العقل، لكن لما جاء السمع ببقاء الجنّة والنار قلنا بذلك.» ابن قيِّم الجوزية، **حادي الأرواح**، ص 468.

التخليد ... »[126] ولئن لجأ للقراءة المجازية في حالة آيات التخليد، فإنه اعتمد لإثبات الانقطاع على المعني الحرفي كما هو الحال في آية الحديد التي تقول: «هو الأول والآخر» (57 : 3) أو آيتَي الرحمن اللتين تقولان: «كل من عليها فَانٍ * ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» (55: 26 — 27).[127] واستشهد جَهْم أيضا بآية هود التي تقول: «خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فَعَّال لما يريد» (11: 107)، وكانت حجته أن هذه الآية «اشتملت على شريطة واستثناء، والخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء».[128]

ولقد ركّز آخرون على النار تحديدا وقالوا إن النقل والعقل يدلان على أن العذاب غير خالد ومؤبّد. وهكذا وعند نظرهم للعبارة القرآنية «ما دامت السماوات والأرض» قالوا إنها تدلّ على أن مدّة عقاب الكافر «مساوية لمدة بقاء السموات والأرض».[129] ولقد استندوا أيضا على آية النبأ التي تقول: «لابثين فيها أحقابا» (78: 23). وبما أن مدة بقاء السموات الأرض ومدّة الأحقاب متناهية فقد لزم أن يكون عقاب الكافر منقطعا وله نهاية. أما حجّتهم العقلية فذات طبيعة أخلاقية وتتفرّع لحجّتين. والحجّة الأولى هي «أن معصية الكافر متناهية، ومقابلة الجرم المتناهي بعقاب لا نهاية له ظلمٌ، وأنه لا يجوز.» وعلاوة على وصف هذا اللاتناهي في العذاب بالظلم فقد رأوا فيه ما يوجب وصفه بالشرّ وقالوا: «وليس في الحكمة الإلهية أن الشرور تبقى دائما لا نهاية لها، لا انقطاع أبدا، فتكون هي والخيرات في ذلك على حدٍّ سواء.»[130] أما الحجّة الثانية فهي «أن ذلك العقاب خال من النفع فيكون قبيحا، [و] بيان خلوه عن النفع أن ذلك النفع لا يرجع إلى الله تعالى لكونه متعاليا عن النفع والضرر، ولا

(126) المصدر السابق، ج 1، ص 88.

(127) في ردّه على تأويل الجهمية لآية: «هو الأول والآخر» قال أحمد بن حنبل: «فزعموا أن الله هو قبل الخلق، فصدقوا، وقالوا: ويكون الآخر بعد الخلق، فلا يبقى شيء لا أرض ولا جنّة، ولا نار، لا ثواب ولا عقاب لا عرش ولا كرسي. وزعموا أن شيئا مع الله لا يكون، هو الآخر كما كان، فأضلّوا بشرا كثيرا.» ويردّ عليهم بإيراد أمثلة من آيات الجنّة والنار التي تخبر عن دوامهما، ثم يقول: «وأما السماء والأرض فقد بادتا، لأن أهلها صاروا إلى الجنّة والنار. وأما العرش فلا يبيد ولا يذهب، لأنه سقف الجنّة والله عليه فلا يهلك ولا يبيد.» **الردّ على الجهمية والزنادقة**، ص 168 — 170.

(128) الشهرستاني، **المِلل والنِّحَل**، ج 1، ص 88.

(129) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 18، ص 64.

(130) ابن قيِّم الجوزية، **حادي الأرواح**، ص 791.

إلى ذلك المعاقب، لأنه في حقه ضرر محض، ولا إلى غيره، لأن أهل الجنّة مشغولون بلذاتهم فلا فائدة لهم في الالتذاذ بالعذاب الدائم في حقّ غيرهم، فثبت أن ذلك العذاب ضرر خال عن جميع جهات النفع فوجب أن لا يجوز ... »[131] وكما نرى فإن أصحاب هذا المنطق يتّفقون مع منطق جَهْم عن التناهي، إلا أنه ليس من الواضح عما إن كانوا يرون في النهاية رأيه في فناء كل شيء كما رأى أم يتخيّلون صورة لأطلال جحيم خاوٍ كالذي يصفه الأثر المنسوب لابن مسعود الذي يقول فيه: «ليأتين على جهنم زمان تخفِق أبوابها، ليس فيها أحد، وذلك بعد ما يلبثون فيها أحقابا.»[132]

13

والنفور من فكرة العذاب برز في موقف آخر يمكن وصفه بالموقف «التغليبي». فبإزاء الصورة القرآنية لإله ذي صفات نسبية ومتعارضة تجعله رحيما ومنتقما في نفس الوقت اختار أصحاب هذا الموقف أن ينحازوا لصفة الرحمة ويجعلوها صفة ذاتية، بمعنى أنها صفة جوهرية تتعلّق بذات الإله، بينما جعلوا صفته كإله منتقم ومعذِّب متعلقة بأفعاله، وكأنها صفة ظرفية. ولقد اقتضت هذه النظرية أيضا نظرية عن الإنسان تجعله محلا طبيعيا مستأهلا للرحمة مؤكِّدين أن الأصل الذي يقرّره القرآن هو أن الإنسان مفطور على الحنيفية: «فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون» (30: 30، الروم). وفيما يتعلق بمجموع آيات الوعيد بالنار فإنهم صرفوها بقولهم إن الله وبينما أنه لا يخلف وعده إلا أنه من الممكن أن يخلف وعيده،[133] وهو قول ينطوي على ما يمكن وصفه بتعطيل أو نسخ نظري لمجموع آيات الوعيد.

وفي تأكيد هذا الموقف للرحمة الإلهية عادة ما تُقتبس جملة «ورحمتي وسعت كل شيء»، وهو اقتباس مجتزأ من آية الأعراف التي تقول: «واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون» (7: 156). وكما نرى فإن الرحمة هنا ليست شاملة وإنما مشروطة وجزئية. وإدراك أصحاب هذا الموقف أن القرآن لا يحوي مفهوم الرحمة الشاملة جعلهم يلجأون لتقديم تصوّر مختلف لطبيعة العذاب ووظيفته ينسجم مع موقفهم.

---

(131) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 18، ص 64 – 65.

(132) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 7، ص 116.

(133) حول هذا الرأي انظر ابن قيِّم الجوزية، **حادي الأرواح**، ص 785.

وهكذا عمدوا في تقديمهم لهذا التصوّر لذلك الإجراء الاستثنائي الذي كثيرا ما يلجأ له أصحاب الرؤي المخالفة وهو صناعة نص ذي سلطة موازية لسلطة القرآن. وهكذا حدّثوا بما أطلقوا عليه أثرا إلهيا يقول فيه الله: « ... وأهل معصيتي لا أُقْنِطُهُم من رحمتي، إن تابوا فأنا حبيبهم، وإن لم يتوبوا فأنا طبيبهم، أبتليهم بالمصائب لأطهّرهم من المعايب.»[134] وهكذا احلّوا محل الإله المنتقم والمعذّب إلها طبيبا وآسِياً، وغيّروا طبيعة العذاب من عذاب يصفه القرآن بـ «عذاب مهين» أو «عذاب مقيم» ليصبح عملية «تطهير». وكما أن النار تزيل في الدنيا «خَبَث الذهب والفضة والحديد» فإنها تكتسب عندهم في الآخرة نفس الوظيفة التطهيرية لتزيل «الخَبَث والوسخ والدَّرَن» الملتصق بنفوس الكفار، وكل ذلك من حكمة الله ولا ينافي رحمته.[135]

وفي مقابل التركيز على الفعل الإلهي التطهيري ظهر تيار ركّز أصحابه على المُعذَّب كفاعل وعلى الله كمستجيب للفعل الإنساني. وهكذا ذهبوا إلى أن أصحاب النار لو «شهدوا نعمة سبحانه ورحمته وكماله وحمده الذي أوجب لهم ذلك فطلبوا مرضاته، ولو بدوامهم في تلك الحال ... لانقلبت النار عليهم بردا وسلاما.»[136] وبما أن أصحاب هذا الموقف لا يستطيعون إثباته بالاستناد على القرآن فقد من الطبيعي أن يلجأوا لمادة الحديث والآثار التي تحكي عمّن يخرجهم الله من النار ثم يعيدهم فيُلْقُون بأنفسهم فيها طلبا لمرضاته فيكافئهم بالجنَّة.[137]

وعند النظر للموقف «التغليبي» فإننا نجد أن ضعفه يكمن في أنه يقيم حجّته الأخلاقية على صفة معينة يجعلها مناط الإعلاء والتنزيه رغم أن القرآن يصف الله بصفات ذات طبيعة نسبية ومتعارضة. إلا أن البعض ممن لم يستطيعوا رفض الموقف التقليدي المدافع عما يصرّح به القرآن من خلود وتأبيد للنار والجنّة وأحسّوا في نفس الوقت بالقوة الأخلاقية للموقف «التغليبي» انتهوا إلى تبنّي موقف لاأدري مفتوح على كل الاحتمالات مستندين على آية هود التي تقول: «إن ربّك فعّال لما يريد» (11 : 107).[138] بيد أن هذا الموقف اللاأدري عارضه

(134) المصدر السابق، ص 772.

(135) المصدر السابق، ص 777.

(136) المصدر السابق، ص 765 – 766.

(137) المصدر السابق، ص 768 – 769.

(138) لمس أبو سعيد الخُدْري (أو غيره من الصحابة) أهمية هذه الآية وخطورتها وقال: «هذه الآية تأتي على القرآن كله، حيث كان في القرآن ‹خالدين فيها› تأتي عليه.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 7، ص 108). إلا أن هذه الجملة لا تنفصل عما يرد قبلها في الآية مما يجعل العفو

موقف الذين اختاروا توجيه الإرادة الإلهية نحو ما رأوه لائقا بالفعل الإلهي. وسنعرض هنا لموقفين: موقف مبكّر يعكسه قول منسوب لابن عباس، وموقف متأخر عبّر عنه ابن عربي.

وقول ابن عباس جاء في مَعْرِض كلامه عن الاستثناء في آية هود: «خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك» (11: 107). قال في تفسير الجملة الأولى: «لا يموتون ولا هم منها يخرجون ما دامت السماوات والأرض»، وقال في تفسير جملة الاستثناء الثانية: «استثناء الله، يأمر النار أن تأكلهم».[139] وبما أن الآية لا تصّرح بما ينطوي عليه هذا الاستثناء فإن ابن عباس ملأ الفجوة بفكرة إفناء المعذَّبين، وهو إخراج نهائي لهم من دائرة اللاحياة واللاموت التي يتحدّث عنها القرآن، وتحقيقٌ لحلم الكافر الترابي أو «تمنيّه العدمي» الذي مرّ بنا أعلاه (78: 40، النبأ).

أما ابن عربي فإن خياله يقدّم لنا صورة أكثر تعقيدا تمزج ظاهرا ينسجم مع الصورة القرآنية المألوفة للعذاب بباطن يفارقها كل المفارقة. ويبدأ ابن عربي من الثنائية القرآنية لكتاب الأبرار وكتاب الفُجّار اللذين يرد ذكرهما في المُطفِّفين («كلا إن كتاب الأبرار لفي عِلِّيين» (83: 18)، «كلا إن كتاب الفُجَّار لفي سِجِّين» (83: 7)) ويقول إن كتاب الأبرار «في عِلِّيين ويدخل فيهم العصاة أهل الكبائر والصغائر»، وإما كتاب الفجّار ففي سِجِّين حيث «تنتهي أعمال الفجّار في أسفل سافلين». وفي الكلام عن الفجّار أو أصحاب النار يقول: «فإن رحمهم الرحمن من عرش الرحمانية ... جعل لهم نعيما في منزلهم، فلا يموتون فيه ولا يحيون، فهم في نعيم النار دائمون مؤبّدون كنعيم النائم بالرؤيا التي يراها في حال نومه من السرور، وربما يكون في فراشه مريضا ذا بؤس وفقر ويرى نفسه في المنام ذا سلطان ونعمة وملك. فإذا نظرت إلى النائم من حيث ما يراه في منامه ويلتذّ به قلت إنه في نعيم وصَدَقْتَ. وإن نظرت إليه من حيث ما تراه في فراشه الخشن ومرضه وبؤسه وفقره وكُلُومه [جراحاته] قلت إنه في عذاب. هكذا يكون أهل النار، فلا يموت فيها ولا يحيا، أي لا يستيقظ أبدا من نومته، فتلك الرحمة التي يرحم الله بها أهل النار ... »[140] وهكذا فإن خيال ابن عربي يقدّم لنا عالما موازيا لعالم الخيال القرآني تفقد فيه كل صور العذاب القرآني «موضوعيتها» وتتلاشى في العالم «الذاتي» لنعيم رؤي المعذّب المستغرق في نوم أبدي. كان هذا الخيال البديل هو وسيلة ابن عربي لإخراج المعذّب من النار وإدخاله الجنّة من غير أن تخفِق أبواب النار ولا يكون فيها أحد، أو من غير أن تفنى. وهكذا،

الإلهي ممكنا من غير نفي لخلود العقاب.

(139) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 7، ص 116.

(140) ابن عربي، **الفتوحات المكيّة**، ج 1، ص 290.

وحسب رؤيته، فإن كانت الجنّة هي نعيم الجنّة وقد اتّخذ صورة التجلّي الجمالي لله، فإن النار هي نعيم الجنّة وقد اتّخذ صورة التجلّي الجلالي لله.

إن القصة الخلاصية للقرآن، كما رأينا، تبدأ بعالم موحّد منسجم مركزه الجنّة وتنتهي بعالم منقسم انقساما أبديا. وأصل هذا الانقسام كما رأينا يرجع للحظة العصيان الإبليسي، تلك اللحظة الفاصلة التي يدخل فيها عنصر جديد للوجود — عنصر الشَّرّ الذي يجسّده الشيطان. وهي أيضا، كما قلنا، اللحظة التي يصبح فيها الإنسان مسرح الصراع بين الإله والشيطان — الصراع الذي يصنع القصة الخلاصية ويعطي الوجود معناه. وبنهاية القصة الخلاصية وانتهاء محاسبة يوم القيامة فإن ما يبرز للوجود هو عالمٌ جديدٌ أبديٌ عناصرُه الأساسية هي الله وإبليس والإنسان والجنّة والنار. وعندما نقارن عالم ما بعد القيامة بعالم ما قبل لحظة العصيان الإبليسي وما أعقبه من سقوط فإننا نجد أن عالم ما بعد القيامة هو عالم انتصار الشيطان إذ ينشأ واقعٌ أبديٌ جديدٌ هو النار التي تقف موازية لجنّة الإله الأبدية. إنه وجود يعكس عجزا أبديا من ناحية في مواجهة مشيئة أبدية لا تتبدّل من ناحية أخرى. فالشيطان عاجز عن الخروج من الجحيم الذي سيظلّ خالدا فيه، ومشيئة الإله تنتقل من منزلة: «إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم» (39: 53، النجم)، للمقام الذي تصفه آية الدخان: «يوم نَبْطِش البَطْشة الكبرى إنا منتقمون» (44: 16) أو آية النساء: «والله أشدُّ بأسا وأشدُّ تنكيلا» (4: 84) — مقام الأبد الجديد الذي سيذوق فيه الشيطان ومن اتّبعوا خطواته في كل لحظة من لحظات وجودهم بطش الإله وانتقامه وباسه وتنكيله الذي لا نهاية له.

خاتمة

13

1

القرآن كتاب مقدّس، وهو بهذه الصفة ينتمي لطائفة محدودة ومعدودة من أكثر الكتب تأثيرا في تاريخ البشرية. ورغم أنه كان من آخر هذه الكتب تاريخيا إلا أنه يأتي من حيث اتساع تأثيره في المرتبة الثانية بعد أوسع الكتب تأثيرا وهو الكتاب المقدّس اليهودي – المسيحي.(1) وما يفسرّ التأثير العالمي لهذين الكتابين ومكانتهما الفريدة هو أنهما كتابان «إمبراطوريان» بمعني أنهما ارتبطا بتاريخ إمبراطوريتين وتوسّعهما، الإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية الإسلامية، وأعطى كل منهما للإمبراطورية هُويتها الدينية – الثقافية. وفي غياب هذا الدور الذي لعبه التاريخ الإمبراطوري فإن التوراة والأناجيل

(1) حسب تقرير مركز بيو البحثي عن أديان العالم الصادر في أبريل 2017 كان المسيحيون يشكلون أكبر مجموعة دينية في العالم، حيث بلغ عددهم ما يقارب ثلث سكان العالم (31٪) من إجمالي سكان العالم البالغ عددهم 7.3 بليون نسمة. جاء المسلمون في المرتبة الثانية بعدد 1.8 بليون نسمة، أي ما يعادل 24٪ من سكان العالم، تلاهم غير المتدينين (16٪)، ثم الهندوس (15٪)، والبوذيون (7٪). أما أتباع الديانات المحلية، واليهود، وأعضاء الديانات الأخرى، فيشكّلون نِسَبا أصغر من سكان العالم. أنظر
Pew Research Center, *The Changing Global Religious Landscape.* Washington, D.C., Pew Forum on Religion and Public Life, 2017.

والقرآن كانت في الغالب ستظلّ كتبا محلية لا يتعدى أثرها المشهد الديني في الشرق الأدنى مثلها في ذلك مثل كتاب أفِستا الزُّرَادَشْتِي مثلا.

وربما يتبادر إلى أذهاننا أن مركز الدين الجديد الذي كافح ضد الوثنية وأعلن زهقها هو الله.[2] هذا هو ما يبدو نظريا، إلا أن واقع الأمر في تقديرنا مختلف لأن صوت إله النبوة هو في نهاية الأمر صوت النبي. وهكذا فإن المركز الحقيقي هو محمد في حالة الإسلام، مثلما أنه موسى في حالة اليهودية وعيسى في حالة المسيحية. وكما قلنا في حالة الإسلام فإن محمدا صنع إله نبوته من مادة اليهودية وقدّمها كنبوة تميّزت بسمتين: السمة الأولى أنها الرسالة الأولى التي يتلقّاها العرب بالمقارنة مع اليهود: «وما كنت بجانب الطور إذ نادينا ولكن رحمة من ربك لتنذر قوما ما أتاهم من نذير من قبلك لعلهم يتذكرون» (28: 46، القَصَص)، والسمة الثانية أنها رسالة ما لبثت أن طفرت لتخرج من الطور المتواضع لـ «لتنذر أم القرى ومن حولَها» (42: 7، الشورى) لتمسي نبوتها هي النبوة الخاتمة للنبوات ويصبح كتابها هو كلمة الله الأخيرة لكل البشر (والجن): «تبارك الذي نَزَّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا» (25: 1، الفرقان).[3]

وكما رأينا فإن النصّ الكبير الذي أضحى قرآنا ومصحفا كان تجميعا لشذرات تم إنشاؤها في أوقات وظروف مختلفة عبر فترة نشاط محمد وهو يدعو للإسلام ويقيم دولته. والقرآن لا يختلف عن أي كتاب في أنه عكس أسلوب مُنْشِئِّه ولغة عصره وأن قاموسه، مهما اتّسع، كان محدودا في نهاية الأمر. وأسلوب القرآن لا يخلو من التكرار، ومادته الدرامية أو القصصية تتّسم بالاجترار، بمعنى أنه كثيرا ما تكون هناك استعادة للمشاهد القصصية مع تنويعها، وكلها خصائص أسلوبية يمكن ردّها لطبيعة الإنشاء الشفاهي لشذراته وحركة الخيال النبوي وهو يعيد صياغة مادته. والقرآن كنصّ كبير يحوي كما هو معروف طبقتين كبيرتين هما الطبقة المكية والطبقة المدنية، وكل طبقة تحوي بدورها طبقات تعكس الأحداث والتغيّرات في الأفكار والمشاعر والأحكام، علاوة على الآيات التي تعكس التناقض الكبير الثابت الذي لم يحسمه القرآن بشأن علاقة الإنسان بالإله أو مسألة التخيير والتسيير.

---

(2) نقرأ في خبر لابن مسعود أن محمدا عندما دخل مكة «وحول البيت ثلاثُ مئة وستون صنما، فجعل يطعنها ويقول: «وقل جاء الحق وزَهَقَ الباطل إن الباطل كان زَهُوقا» (17: 81، الإسراء))» الطبري، **تفسير الطبري**، ج 8، ص 138 — 139.

(3) الإجماع السائد وسط المفسرين أن كلمة «العالمين» تشمل الإنس والجن. انظر مثلا الطبري، **تفسير الطبري**، ج 9، ص 363.

وتستند صورة القرآن عن نفسه على فكرة «الوحي»، وهو وحي يصوّره القرآن كامتداد لظاهرة بدأت مع بدايات البشرية: «إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داوود زبورا» (4: 163، النساء). ولقد أشرنا في الفصل الأول أن صورة القرآن عن نفسه كـ «وحي» مصدره الله اصطدم مع واقع أنه «ظاهرة لغوية»، لأنه في الأساس يخاطب مستقبليه ككلامٍ مادتُه لغتُهم. ولقد قدّم محمدٌ القرآنَ للمخاطَبين به كنصّ يصلهم عبر ثالوت عناصره هي الإله والمَلَك ونفسُه كنبي ورسول: «وإنه لتنزيل رب العالمين * نزل به الروح الأمين * على قلبك لتكون من المنذرين * بلسان عربي مبين» (26: 192 — 195، الشعراء). وكما أشرنا فقد كان من الطبيعي أن يتساءل المسلمون ومنذ وقت مبكّر عن طبيعة ما أنزله الله على المَلَك وما أنزله المَلَك على قلب محمد. وكما مرّ بنا فإن نقاش المسلمين استند على التمييز التحليلي بين المعنى واللفظ، وهو نقاش قاد لخلافات حُسمت في نهاية الأمر لصالح الرأي الذي ذهب إلى أن معنى القرآن ولفظه كلاهما من الله، وهو ما أضحى عقيدة المسلمين السائدة.

وبالمقابل، ومنذ البداية، كان هناك الرأي المعارض في تصوّر طبيعة القرآن — رأي المكيين الذي ينقله مشهد المُدَّثِّر الذي مرّت بنا آياته في الفصل الأول: «ثم نظر * ثم عبس وبسر * ثم أدبر واستكبر * فقال إن هذا إلا سحر يُؤْثَر * إن هذا إلا قول البشر» (74: 21 — 25)، وهي آيات نُسبت مقالتها للوليد بن المغيرة، وهي نسبة رجّحناها على ضوء السياق العام للسورة. وكما قلنا فإن حكم الوليد بن المغيرة لم يَغْمِط القرآن ولم ينكر التأثير الساحر لبيانه إلا أنه لم يرَ في ذلك ما يخرجه عن حدود القدرة البشرية. ولقد مرّت بنا أيضا في الفصل الثاني آية الأنفال التي يعلن فيها المكيون قدرتهم على مجاراة القرآن لو شاءوا: «وإذا تُتْلَى عليهم آياتُنا قالوا قد سمِعنا لو نشاءُ لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطيرُ الأولين» (8: 31).

وهكذا ومنذ إعلان محمد لنبوته نشأت في مكة مواجهة بين موقفين: موقف ثلة المؤمنين الذين دخلوا في «تعاقد إيماني» معه قبلوا بموجبه أن ما يتلوه عليهم من قرآن هو كلام الله، وموقف غالبية المكيين الذين رفضوا نبوته واعتبروا القرآنَ كلامَه. دعنا نسمي الموقف الأول «موقف المصدر الإلهي»، ونسمي الموقف الثاني «موقف المصدر البشري». لقد سبق أن عرضنا لحجج ومساجلات أصحاب الموقف البشري الذين عملوا ضمن ما عملوا على نقض الادعاء النبوي بتحدّي محمد بأن يأتيهم بمعجزة أو يُبرز في سلوكه خصائصَ ترفعه فوق مصاف البشري العادي. وفي الرد على هذا التحدّي ظلّ القرآن يؤكّد دوما على «بشرية»

محمد، وهكذا نقرأ مثلا: «قل إنما أنا بشر مِثْلُكُم يُوْحَى إِلَيَّ» (18: 110، الكهف).[4] إلا أن هذه الحجّة ما كان من الممكن أن تقنع المكيين إذ أن بشرية محمد الذي لا يختلف تقلبه في حياته اليومية عن تقلبهم كانت أمر مشاهدا ومفروغا منه. وهكذا أضحى السجال مع المكيين دائريا إذ أن القرآن واجه تحدّيهم بالإتيان بمعجزة وقولهم بمصدره البشري بتأكيد بشرية محمد، وهو تأكيد لا شك أن المكيين رأوا فيه اعترافا ودعما لموقفهم إذ أنه ليس هناك في نهاية الأمر ما يمنع من أن يكون القرآن الذي يلقيه عليهم هو أيضا كلامه البشري طالما أنهم لا يرونه مثلا يسير بمعية مَلَك: «وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أُنْزِل إليه مَلَك فيكون معه نذيرا» (25: 7، الفُرقان).

قلنا في الفصل الأول إن النموذج الأعلى للغة القرآن في نظمه وتأليفه ذي الإيقاع الشعري والسجعي كان نصوص الشعراء والكُهَّان، وكان هذا مما لاحظه وأكّده المكيون إلا أن القرآن حرص على نفي ذلك. ورأينا كيف أن القرآن عمد لتأكيد خصوصيته بصور مثل صورة آية الحَشْر التي تقول: «لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله» (59: 21)، وهي صورة تحمل افتراضا غريبا ما كان من الممكن أن يعني شيئا للمكيين. إن دليل المساجلة مع المكيين يثبت أنهم قد استمعوا للقرآن وتأملوه واعتبروه كلاما صادرا من محمد. وعَجْزُ محمد عن إقناعهم والهبوط المعنوي الذي أصابه تعكسه آيات كثيرة مثل آية الفُرقان التي تصف شكواه المريرة: «وقال الرسول يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا» (25: 30)، وآية (يس) التي تعبّر عن حالة يأس تخلع على المهمة النبوية نفسها صفة اللاجدوى،[5] وهي حالة قنوط يبدو أنها قد وصلت في لحظة من اللحظات للتفكير في الانتحار كما توحي آية الكهف: «فلعلك بَاخِع نَفْسَك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أَسَفَا» (18: 6). ورغم أن القرآن هدّدهم بأن مصيرهم في حياة أخرى هو النار إلا أنه أضاف تهديدا آخر هو احتمال إهلاكهم بعذاب حاضر ومباغت يُذْهِبهم كما أذهب أهل القرون: «إن يشأ يُذْهِبْكُم أيها الناس ويأت بآخرين» (4: 133، النساء). إلا أن هذا لم يحدث، وظلّ

(4) إن مثل هذه التحدّي من الممكن أن ينخر في إيمان المؤمنين ولذا فإن القرآن يحرص على مواجهته على مستوى آخر بجعله نمطا «كفريا» مألوفا يواجهه كل الرسل: «وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا» (17: 94، الإسراء). وهذه القاعدة العامة يتمّ تخصيصها وتجسيدها دراميا في المواجهة بين نوح وقومه حيث نقرأ: «فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشرا مثلنا» (11: 27، هود).

(5) انظر أعلاه ص 258، هامش 46 أعلاه.

المكيون على يقين أنه لن يحدث إذ أنهم اعتبروا ما يحكيه القرآن عن إهلاك القرون داخلا في مادة ما وصفوه بـ «أساطير الأولين».

وكما أشرنا في الفصل السادس فإن الوضع انقلب على مكة بهجرة محمد ليثرب وتحوّل الإسلام لدين ودولة. وعندما فتح محمدٌ مكةَ في العام الثامن للهجرة (630 م) كان ذلك إيذانا بسقوط النظام القديم وانتصار نظام جديد. وكما ذكرنا في الفصل الثاني فإن مشاعر الفرح والامتنان التي جاش بها صدر محمد عبّرت عنها أقوى تعبير آيات سورة النصر : «إذا جاء نصر الله والفتح * ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا * فَسَبِّح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا» (110 : 1 – 3). وسورة النصر تصف ذلك الانقلاب الكامل عبر صورة دخول الناس في «دين الله أفواجا». إلا أن إمعان النظر في واقع تلك اللحظة وفي مجموع الدليل التاريخي يكشف لنا أن ما انتصر كان قهر دولة المدينة وليس الدخول الطوعي في الدين الجديد.[6] ورغم انتصار محمد على المكيين شاءت مفارقة التاريخ أن تصبح مكة وكافة القرشيين جزءا لا يتجزأ من صعود الدين الجديد ومن ذاكرته على ثلاثة مستويات: مستوى المكانة الدينية لمكة، ومستوى الدور السياسي للطبقة المكية، ومستوى الأثر الباقي لصدى مقالة المكيين عن القرآن المنسوبة للوليد بن المغيرة. دعنا ننظر باقتضاب لهذه المستويات الثلاثة.

---

(6) مما يلخّص لنا ذلك أبلغ تلخيص لحظةُ المواجهة بين محمد وأبي سفيان، زعيم قريش، في لقائهما الذي رتّبه العبّاس، عمُّ محمد. وعن هذا اللقاء نقرأ: «فلما رآه رسول الله ... قال: ويحك يا أبا سفيان، ألم يأنِ لك أن تعلم أنه لا إله إلا الله؟ قال: بأبي أنت وأمي، ما أحلمك وأكرمك وأوصلك، والله لقد ظننت أن لو كان مع الله إله غيره لقد أغنى عني شيئا بعد، قال: ويحك يا أبا سفيان! ألم يأن لك أن تعلم أني رسول الله؟ قال: بأبي أنت وأمي، ما أحلمك وأكرمك وأوصلك! أما هذه والله فإن في النفس منها حتى الآن شيئا. فقال له العباس: ويحك! أسلم وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله قبل أن تُضرب عنقك. قال: فشهد شهادة الحق، فأسلم ... » (ابن هشام، **السيرة**، ج 4، ص 403). إن هذا المشهد، والذي لا نستبعد تاريخيته، يُبْرِز أن أبا سفيان أسلم تحت تهديد الموت ومن باب التقية ومن المعقول أن نفترض أنه ظلّ على اعتقاده القديم، وأن نفترض أن هذا كان على الأرجح هو موقف غالبية أو ربما كل المكيين الذين عُرفوا بـ «الطلقاء». وإن كان هذا هو الوضع فإن هذا عنى أن دخول المكيين للإسلام عنى زيادة في حجم فئة معينه لم تنشأ في الإسلام إلا بعد الهجرة وبسبب قهر دولة المدينة وهي فئة «المنافقين». وانعدام الحرية الدينية والفكرية في ظل الدولة الإسلامية تاريخيا جعل ظاهرة النفاق بغرض التقية سمة ملازمة للمجتمعات المسلمة حتى اليوم.

ارتبط المستوى الأول بمكانة مكة والبعد الطقسي المتعلّق بتغيير قِبْلة الصلاة من أورشليم/ القدس إلى كعبتها الذي أشرنا له في الفصل السابع. وكما أشرنا فإن الدين الجديد استوعب طقس الحجّ الوثني والطواف حول الكعبة التي اصبحت بيتا حراما لله. ولقد تداخل هذا العامل الديني مع عامل آخر حرص عليه محمد وهو إرضاء المكيين وكسبهم بحِفظ المكانة التجارية لمدينتهم.

أما المستوى الثاني فذو بُعْد سياسي تعلّق من ناحية بحرص محمد على توظيف مكانة المكيين المتميزة بين قبائل الجزيرة العربية لتثبيت أركان دولته الوليدة، ومن ناحية أخرى باستعداد المكيين للتعاون معه والاصطفاف خلفه. وهكذا وعقب وفاة محمد كان انتصار المهاجرين في سقيفة بني ساعدة وانتزاعهم للخلافة من الأنصار بمثابة تكريس وتمكين للطبقة المكية التي انتقلت مقاليد الأمور ليدها وأصبحت الصفوة الحاكمة لدولة المدينة.(7)

أما المستوى الثالث فهو ما يهمنا في هذا الكتاب ويتعلّق بمقالة المكيين الواردة في آية المُدَّثِّر 74: 25: «إن هذا إلا قَوْلُ البشر». إن هذه الآية تدخل في دائرة ما يمكن أن يوصف بـ «آيات الحجج المعاكسة»، وهي ذات أهمية فريدة في تقديرنا لأننا نرى أنها تقدّم المفتاح لدخول عالم القرآن وفهمه — وهو أمر لا سبيل له في رأينا إلا بإدراك ما أدركه المكيون وهو أن القرآنَ نصُّ محمدٍ. والأهمية الفريدة لمقالة المكيين تبرز وتتأكد عندما ننظر لمادة المشروع التفسيري منذ بداياته إلى اليوم. لقد انطلقت هذه المادة من «موقف المصدر الإلهي» للقرآن ووظّفت كل طاقاتها للدفاع عنه (وهو أمر طبيعي لأنها تنطلق من موقف إيماني هو امتداد لموقف «التعاقد الإيماني»)، وبذا فإن صدى حجّة المقالة المكية ظلّ دوما حاضرا في قلب المشروع التفسيري عبر نفيها. وهكذا، شاءت مفارقة التاريخ أن تذهب مكة ونظامها القديم ولكن أن تترك في نفس الوقت مقالة «ناقضة» حفظها القرآن لتصبح في تقديرنا مفتاح فهمه.

2

قدّم محمد نفسه كنبي وكرسول كما ذكرنا. والنبوة عندما تتحوّل لرسالة تصبح ظاهرة «متكلِّمة»: «ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون» (5: 99، المائدة). والمظهر-النموذج الذي يقدّمه القرآن للنبوة-الرسالة هو لحظة العُلَّيْقَة المشتعلة التي يراها موسى والتي تعرّضنا لها في الفصل السادس. وبالمقارنة فإن أقرب مقابل في حالة محمد للحظة موسى هذه هي لحظة «الأفق الأعلى» التي تصفها آيات النجم 53: 1 — 18 والتي

(7) حول الصراع الذي دار بين الأنصار والمهاجرين في سقيفة بني ساعدة وانتهى بمبايعة أبي بكر كأول خليفة انظر الطبري، **تاريخ الطبري**، ج 3، ص 218 — 223.

تعرّضنا لها في الفصل الثاني. ويجانب غموضها، فإن لحظة «الأفق الأعلى» صامته. إلا أن اللحظة «المتكلِّمة» في حالة محمد هي «اللحظة التأسيسية» التي تصفها مادة الحديث كما رأينا في الفصل الأول. وما نلاحظه عند المقارنة بين هذه اللحظات الثلاثة أن لحظتَي العُلَّيْقَة المشتعلة و«اللحظة التأسيسية» هما لحظتا «تنزّل» بمعنى أن الصورة هي صورة الإله أو المَلَك الذي ينزل، أما لحظة «الأفق الأعلى» فتقدّم لنا صورة ارتفاع وصعود بمعنى أن المتلقِّي هو الذي يصعَد، وهي أعلى لحظة يذكرها القرآن في تجربة محمد النبوية، وقد ربطها البعض بـ «لحظة المعراج» التي نجد خبرها في مادة الحديث.

إن ما نلاحظه في آية الشورى أعلاه أنها تدمج مفهومَي الكلام والوحي، وهو إجراء مفهوم باعتبار أن الوحي هو الفكرة والكلام هو التعبير عنها بوسيلة اللغة. ما الذي يعنيه ذلك؟ إنه يعني أن النبوة عندما تقدّم ما تصفه بـ «كلام الله» فإنها تقدّم في نفس الوقت تصوّرا للإله يجعله شبيها بالإنسان من حيث أنه يحمل فكرة ويعبّر عنها بواسطة اللغة ليتواصل مع الإنسان لأن الوحي لن يحقّق وظيفته في نهاية الأمر بدون اللغة («عَلَّم القرآن * خلق الإنسان * عَلَّمه البيان» (55: 2 — 4، الرحمن)).(8) وهذا التشابه يتأكّد على مستوى آخر في غاية الأهمية. بما أن الله في السماء («ثم استوى إلى السماء» (2: 29، البقرة)) والإنسان في الأرض («ولكم في الأرض مستقرّ» (7: 29، الأعراف)) فإن اتجاه كلام الله هو اتجاه إنزال («إنا نحن نَزَّلْنَا عليك القرآن تنزيلا» (76: 23، الإنسان)). وفعل الإنزال هذا لا ينفصل عن فعل آخر لإله النبوة وهو «التنزيل» بمعنى الإهباط — لأن النبوة تجذبه من الأفق الأعلى، أفق السماء، لأفقها الأدنى، أفق الأرض، أفق المكان والزمان. وهكذا فإن إله النبوة ليس بإله يظلّ متعاليا وباقيا في السماء وإنما هو إله يتنزّل فيتكلّم بلغة النبي الذي يصبح كلامُه كلامَ الله وتصبح إرادتُه إرادةَ الله («ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا» (72: 23، الجن)). وما يستوقف النظر أن العالمَ الذي يتنزّل الإله له هو عالمٌ قد دخله الفساد بفعل النشاط الشيطاني وأنه أضحى منقسما بين ما هو كائن وما يجب أن يكون.

وعالم القرآن يقف في قلبه الإنسان ويتحرّك فيه الوعي النبوي بين أقطاب التجلّي الإلهي عبر الخلق الكوني وذاكرة محمد وخياله وواقعه التاريخي. والقرآن يكشف عن نزعة محمد التأملية وهو يتأمل الكون الواسع حوله ويرى فيه قدرة الله وعظمته. وهذه الحالة التأملية تصفها آية آل عِمْران: «الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم وَيَتَفَكَّرُون في خلق السماوات

(8) بما أن اللغة سابقة على القرآن فإن الترتيب المنطقي للشَّذْره هو: «خَلَق الإنسان، عَلَّمه البيان، عَلَّم القرآن».

والأرض» (3: 191). وهذا التفكّر ينطلق من مركزية تجعل مختلف المظاهر الطبيعية مُسخّرة للإنسان: «إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون» (2: 164). والتأمل النبوي يرى بالطبع السعة المذهلة للكون المحيط بالإنسان ويعبّر عن ذلك بأكبر صورة من الممكن أن يتخيلها: «ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا» (71: 15، نوح). ورغم إدراك هذه السعة إلا أن الصورة الكونية في القرآن تظلّ محدودة بحدود البصر النبوي: «وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا» (71: 16، نوح). والمركزية الإنسانية تجعل الأرضَ مركزَ الكونِ القرآني، وهي مركزية تبرز في صورتين من صور التأمل النبوي تتعلقان باحتمال زوال الكون من ناحية وبمصيره يوم القيامة من ناحية أخرى — صورة آية فاطر: «إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليما غفورا» (35: 41)، وصورة آية الزُّمَر: «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون» (39: 67).

إن التأمل القرآني في الكون لا ينفصل عن الوقوف في حضرة الله كما تعبّر آية آل عِمْران 3: 191 أعلاه. وكما قلنا في الفصل الرابع فإن الصورة التي يقدّمها لنا القرآن للإله لا تختلف عن الصورة التوراتية من حيث أنه مُشبَّه ومُجسَّم. وحتى عندما يحاول القرآن أن يقدّم له تصوّرا يوحي بالتفرّد المتعالي والغيرية التامة في آية الشورى التي تقول: «ليس كَمِثْلِهِ شيء وهو السميع البصير» (42: 11) فإننا نجد أن تعبير «ليس كَمِثْلِهِ شيء» يضمر الإيحاء بـ «شيئية الإله» كما أشرنا في الفصل الرابع، علاوة على تشبيه النوع الذي يدلّ عليه ضمير المذكّر «هو»، وتشبيه الصفات في عبارة «وهو السميع البصير». وكما قلنا في الفصل الرابع فإنه من المحال أن يقدّم لنا القرآن صورة تهبط بالإله للأرض على غرار المشهد التوراتي لمصارعة يعقوب للإله، إلا أن هذا لم يمنع القرآن من تقديم تصوّر لأمثلة تحدٍّ يضع الإله في وضع منافسة مع الإنسان، وهو ما مثَّلْنا له في الفصل الرابع بآيتَي الواقعة: «أفرأيتم ما تُمْنُون * أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون» (56: 58 — 59). وفكرة التحدّي بمختلف أشكالها تنطوي بالضرورة على بُعْد إهباطي يضع الإله في وضع المقارنة والتنافس مع الإنسان. والقرآن يفعل نفس الشيء في حالة آلهة المشركين التي يدخل الإله في تحدٍّ غير مباشر معها رغم أنها في حكم العدم: «الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء ... » (30: 40، الرُّوم).

3

قدّمت الرؤية النبوية لمحمد صورةَ الإله على ثلاثة مستويات: مستوى الإله العام، ومستوى إله النبوات العامة، ومستوى إله نبوته.

والمستوى الأول هو أساسا صورة الإله الخالق التي مرّت بنا في آيات الخلق الكوني أعلاه. والخلق الإلهي يصل قمته في خلق الإنسان الذي يبدأ بخلق آدم ثم لا يلبث يتجدّد في حالة ولادة كل إنسان كما نقرأ مثلا في آيات القيامة: «أيحسب الإنسان أن يُتْرَكَ سُدًى * ألم يك نطفة من مَنِيٍّ يُمْنَى * ثم كان علقة فخلق فسوى * فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى» (75: 36 — 39). ونشاط الإله العام مركزه الإنسان الذي خُلق الكون من أجله («وسَخَّر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه» (45: 13، الجاثية)). وهكذا ورغم أن الكون حسب الصورة القرآنية يعلن خضوعه للإله وتصبح كل عناصره عابدة ومسبِّحة له («ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طَوْعا أو كَرْها قالتا أتينا طائِعِين» (41: 11، فُصِّلت)، «وإن من شيء إلا يُسَبِّح بحمده» (17: 44، الإسراء))، إلا أن الغاية الإلهية تتجّه لخضوعٍ أكبر هو خضوع الإنسان الذي تعلنه آية الذاريات: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدونِ» (51: 56). وكما ذكرنا في الفصل السادس فإنه ورغم أن آية الذاريات تقدّم ذكرَ الجنّ إلا أنهم يظلّون عنصرا ثانويا في المخاطبة والرؤية القرآنية التي تضع الإنسان في مركز المشروع الإلهي.

أما مستوى إله النبوات العامة فهو مستوى إله القصة الخلاصية الذي ينخرط في صراع دائم مع الشيطان مسرحه الإنسان كما ذكرنا. وتعبير النبوات العامة هنا يشمل كل الأنبياء الذين جاءوا قبل محمد، خاصة أنبياء بني إسرائيل. وبما أن اليهودية كانت هي المصدر الأعلى لنبوة محمد فقد كان من الطبيعي أن يكون موسى هو الشخصية المحورية في القصة الخلاصية بين الأنبياء الذين سبقوه، بيد أن مرارة الخلاف مع اليهود أدّت لمراجعة نتج عنها صعود مقام إبراهيم وهبوط مقام موسى كما رأينا في قصته مع العبد الصالح في الفصل السادس. ويأتي في الأهمية بعد ذلك داود وسليمان اللذان اعتبرهما القرآن نبيين علاوة على أنهما مَلِكان. ومغزى حضور داود وسليمان ورفعهما لمقام النبوة يكمن في حرص القرآن على ربط النبوة بالحكم، أي ربط الدين بالدولة («أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحُكْم والنبوة» (6: 89، الأنعام)).

وعندما نصل لمستوى إله نبوة محمد، فإننا نبلغ القمة النبوية التي يصبح التاريخ الخلاصي بعدها خاضعا لسلطة القرآن. والسلطة مسألة مركزية في القرآن إذ أن ثنوية الإله والشيطان هي في جوهرها صراع بين سلطتين. وسلطة الإله لا تتحقّق إلا بالطاعة الإنسانية، وهو شرط يقتضي الوساطة النبوية كما تقرر آية النساء: «وما

أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله» (4: 46)، أو آية النساء الأخري: «من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تَوَلَّى فما أرسلناك عليهم حفيظا» (4: 80). والقاعدة المطَّردة في القرآن هي الاقتران الوثيق بين الله والرسول مما يجعل طاعة الرسول أو معصيته طاعةً أو معصيةً لله.(9)

4

نبلغ الآن نهاية رحلتنا في هذا الكتاب بعد عبورنا لأربع مراحل بدأناها في المرحلة الأولى بالنظر لتاريخ القرآن وهو يتطوّر من شذرات موزّعة على الذاكرة الجماعية لمحمد وأصحابه إلى أن أصبح مصحفا مكتوبا، ثم نظرنا بعد ذلك لصورة النصّ عن مصدره ثم طبيعته. وفي المراحل الثلاثة التالية نظرنا لثالوث الإله والشيطان والإنسان ثم لرحلة الإنسان الخلاصية وأخيرا لمصيره الموعود.

إن ثالوث الإله والشيطان والإنسان هو مركز القرآن. وإن كان الله هو البداية فإن الإنسان هو مركز المشروع الإلهي ومركز الفعل أو المركز الدرامي للقرآن. وكما أشرنا فإن المشروع الإلهي تلخّصه آية البقرة التي تقول: «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة» (2: 30)، وأن الإنسان من ناحية أخرى هو أيضا مركز مشروع الشيطان الذي تلخّصه شَذْرة الأعراف: «قال فبما أغويتني لأَقْعُدَنَّ لهم صراطك المستقيم * ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين» (7: 16 — 17). والإنسان، كما قلنا، يصبح هذه الساحة المشتركة للمشروعين المصطرعين بعد دخول الإله في تعاقده مع الشيطان.

ولقد قلنا إن اليهودية هي المصدر الأعلى للإسلام وذلك لأن إلهها هو إله الإسلام ولأنها ألهمت محمدا بنموذج النبوة وأن ذلك أتى عبر تأثير النزعة الحنيفية. إلا أن نبوة محمد فعلت ما تفعله كل نبوة وهو أن أعادت صناعة إلهها ليعكس ظروفها ويلائم أغراضها، وهكذا فإن إله التوراة القَبَلي والمنحاز لبني إسرائيل ينقلب في القرآن عليهم ليسحب تفضيله لهم كـ «شعب مختار» ويسبغه على أمة محمد. ونموذج الإسلام للأمة المختارة هو النموذج المسيحي لأنه يماثل المسيحية في أنه شمولي بمعنى أنه دين عالمي مفتوح لكل البشر. إلا إن المسيحية

(9) نقرأ في آل عِمْران: « وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون» (3: 132) ونقرأ في النور: «وأطيعوا الرسول لعلكم ترحمون» (24: 56). وكما نلاحظ فإن العبارتين متطابقتان مع غياب كلمة «الله» في آية النور، وهو اختلاف يرجع في تقديرنا لتضارب الذاكرة المألوف في القرآن.

والإسلام احتفظا أيضا بنموذج الإقصاء اليهودي، إذ أن كل واحد منهما يقصر القرب من الله والوعد بالنجاة على من يؤمنون به ويحكم على من لا يؤمنون به بالبعد عن الله والهلاك. والقرآن يعبّر عن هذا الإقصاء عبر إعلان هيمنته على ما سبقه من كتب: «وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مُصَدِّقا لما بين يديه من الكتاب ومُهَيمِنا عليه» (5: 48، المائدة)، وانقفال الطريق لله أمام باقي الأديان: «ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يُقْبَل منه وهو في الآخرة من الخاسرين» (3: 85، آل عِمْران).

والسؤال الكبير الذي تطرحه القصة الخلاصية هو: ما هو معنى حياة الإنسان ولماذا يخلقه الله؟ وإجابة القرآن على هذا السؤال تأتي في إطار تأكيد كبير تعبّر عنه مثلا آيتا الدخان: «وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين * ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون» (44: 38 – 39)، وآية المؤمنون التي تقول: «أَفَحَسِبْتُم أنما خلقناكم عَبَثا وأنكم إلينا لا تُرْجَعُون» (23: 115). والتأكيد هنا يتعلّق بالطبيعة الغائية للفعل الإلهي. ولكن ما الذي تعنيه هذه الغائية في حالة الإنسان؟ إن الإجابة على هذا السؤال قد مرّت بنا في آية الذاريات التي تقول: «وما خلقت الجِنَّ والإِنْسَ إلا لِيَعْبُدُونِ» (51: 56). إلا أن صورة آية الذاريات للإله تثير السؤال الكبير بشأن الغاية الإلهية نفسها: لماذا يريد الله أصلا أن يخلق خلقا ليعبدوه؟ هل يحتاج الله لأن يُعبد؟ بل ولماذا مجموع الخلقُ أصلا؟ إن القرآن لا يقدّم لنا إجابة تبرّر الخلق وإنما يتركنا في واقع الأمر أمام ما ينقض حكمة الخلق عندما يؤكّد على فكرة الاستغناء الإلهي ويقول مثلا: «يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد» (35: 15، فاطر).

وعندما نعود لآية الإعلان عن دخول الإنسان لمسرح الوجود التي مرّت بنا: «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون» (2: 30، البقرة) فإن ما يتّضح لنا أن تشكيك الملائكة في حكمة خلق الإنسان يعكس حكما سلبيا على ضوء واقع القصة الخلاصية القرآنية. وهكذا يتكشّف لنا عندما نصل لنهاية القصة الخلاصية أن مشروع الإله قد فَشِل وأن هذا الفشل يفتح الباب للقول إن إله القرآن غير عادل وغير حكيم. ماذا نعني بذلك؟

إن فشل مشروع الإله يبدأ منذ لحظة العصيان الإبليسي وردّ فعل الإله الغاضب وهو يعلن ميلاد جهنم، وهو فشل يتواصل عبر رحلة القصة الخلاصية والإهلاك المتكرّر ليصل لمرحلة اكتماله الأخير بانتهاء الحساب ودخول جهنم لمسرح الوجود لتصبح عنصرا خالدا من عناصره في موازاة جنة الخلد. وإن كانت الجنّة تمثّل وجه الرحمة الإلهية فإن النار تمثّل وجه

الانتقام الإلهي. ولكن هذا الانتقام يثير في الحال مشكلتين: مشكلة غياب العدل وشبهة الظلم ومشكلة غياب الحكمة.

وبالنسبة لمشكلة غياب العدل فقد رأينا أن القرآن يتحدّث بصوتين متناقضين بشأن التخيير والتسيير مما أدّى لانقسام المسلمين لفريقين متنازعين بخصوص المسألة. وهكذا قال المتمسِّكون بالتخيير إن عذاب جهنم لابد أن يكون «جزاء وِفاقا» على الفعل الحرّ للإنسان، وإلا فإن الله من الممكن أن يوصف بعدم العدل. أما أصحاب التسيير أو الجبرية فقد تمسكّوا بأن الله هو صاحب المُلك المطلق الذي «لا يُسأل عما يفعل» (21: 23، الأنبياء)، ولذا فإنه يفعل في مُلكه ما يشاء: «ولو شاء الله لجعلكم أُمَّة واحدة ولكن يُضِلُّ من يشاء ويَهْدِي من يشاء» (16: 93، النحل)، «ألم تعلم أن الله له مُلْك السماوات والأرض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء والله على كل شيء قدير» (5: 40، المائدة). ومشكلة الموقف التسليمي الذي يقتضي تعليق الحكم الأخلاقي أن القرآن نفسه لا يفتأ يفتح الباب لإمكانية إثارة حجّة الحكم الأخلاقي المتعلّق بالظلم عندما ينفي الظلم عن الله في آيات عديدة مثل آية يونس التي تقول: «إن الله لا يَظْلِم الناس شيئا ولكن الناس أنفسَهم يَظْلِمون» (10: 44).

أما مسألة خلود العذاب فقد تعرّضنا لها في الفصل السابق. وما نلاحظه في موقف الذين رفضوا مبدأ خلود العذاب أنهم لمسوا طبيعته الانتقامية وبالتالي خلوه من الحكمة، إلا أن حسّهم الأخلاقي ظل خاضعا للرؤية القرآنية وقبلوا بمبدأ العذاب مع قَصْره على فترة زمنية محدّدة متأوِّلين آيات مثل: «لابثين فيها أحقابا» (78: 23، النبأ). إلا أن المشكلة اللاهوتية تظلّ قائمة حتى في حالة العذاب المؤقّت وهي إمكانية القول بعدم اتصاف الإله بصفة الرحمة المحيطة والعفو الشامل، وهي مشكلة موروثة من إله التوراة الذي يتّصف بالإقصاء والانتقام.

ومشكلة العذاب في تقديرنا هي المشكلة الأخلاقية الكبرى في القرآن، ومنها تتفرّع باقي المشاكل الأخلاقية المتّصلة بالعنف سواء على المستوى الكبير للعنف ضد الآخر «الكافر» («يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يَلُونكم من الكفار وليجدوا فيكم غِلْظة» (9: 123، التوبة))، أو على مستوى العنف العقابي («إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويَسْعَون في الأرض فسادا أن يُقَتَّلُوا أو يُصَلَّبُوا أو تُقَطَّع أيديهم وأرجلهم من خِلاف أو يُنْفَوا من الأرض» (5: 33، المائدة))، أو على مستوى العنف الأسري ضد المرأة «الناشز».

5

ترك محمدٌ القرآنَ باعتباره كلمة الله الأخيرة التي تحكي للإنسان قصة الوجود والكون. وزبدة الرؤية القرآنية ورسالته تجسّدها القصة الخلاصية التي يقدّمها باعتبارها قصة كل إنسان في أي مكان وزمان، وهي، كما رأينا، قصة بسيطة تنساب في حركة زمنية أفقية عبر المراحل الثلاثة للبداية والوسط والنهاية، أو الخلق والجنة الأولى، ثم الحياة الدنيا، ثم الآخرة.

ولكن ماذا يقول لنا القرآن عما يمكن وصفه بما بعد الآخرة أو نهاية النهايات. دعنا نبدأ النظر بتقرير أنه ورغم أن القصة الخلاصية هي على المستوى الدرامي قصة الإنسان بالدرجة الأولى إلا أنها تحمل في أحشائها أيضا «قصة» الله منذ لحظة: «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» (7: 54، الأعراف) انتهاء بلحظة ما بعد القيامة والمشهد الختامي للإله الجالس على العرش الذي تصفه آية الزُّمَر: «وترى الملائكة حَافِّين من حول العرش يُسَبِّحُون بحمد ربهم وقُضِي بينهم بالحق وقِيل الحمدُ لله رب العالمين» (39: 75). والقرآن يواصل بعد ذلك وصف مسيرة الثواب والجزاء بجنّتها ونارها الخالدتين، وهو مصير تتأكّد عبره الغائية التي تنفي العبث عن الفعل الإلهي: «أفحسبتم أنما خلقناكم عَبَثًا وأنكم إلينا لا تُرْجَعُون» (23: 115، المؤمنون).

وإن كان القرآن يقدّم الإنسان باعتباره المركز على المستوى الدرامي، فإن الله هو المركز على مستوى التصوّر اللاهوتي. وبهذا الصدد نقرأ ما مرّ بنا في الحديد: «هو الأول والآخِر» (57: 3)، وما مرّ بنا في الرحمن: «كل من عليها فَانٍ * ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» (55: 26 — 27)، وهي آيات مع تأكيدها على «المركزية الإلهية» تنطوي على ما يمكن وصفه بالتعبير الأعلى عن فكرة سرمدية الله، أي عن وجوده الذي لا بداية ولا نهاية له. إلا أن ما يتّضح أيضا عند النظر أن مفاهيم «الأول» و«الآخِر» و«الفناء» تحيلنا لمفهوم الأمَد أي ما له أول وآخِر، وهكذا نعود للإنسان الذي هو أمَدي الوجود حتى نفهم ما تعنيه سرمدية الله، وعندها يصبح الإنسان هو «مقياس الله» الذي لا يصبح الكلام عنه على أي مستوى ذا معنى وممكنا بدون القياس والمقارنة به.

إن سرمدية الله تظلّ أقصى ما نستطيع تصوّره لنهاية النهايات. وهذه السرمدية التي لا تقبل نظيرا تقتضي موت الإنسان. وهكذا فلعلّ أبلغ ما يصوّر نهاية النهايات من زاوية نظر الإنسان هي صورة ذلك الخواء العدمي الذي تصوّره المكيون وتصالحوا معه وهم يقولون: «ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر».

تذييل

ملحق 1

المُحْدَثُون وإشكاليات القرآن

1

كان من الواضح للمسلمين في الماضي، وخاصة عندما ظهر المتكلمون والفلاسفة، أن قبول سلطة القرآن يستوجب تعطيلين: تعطيل عقلي وتعطيل أخلاقي. ولذا فقد كان من الطبيعي أن ينصرف همّهم التفسيري والكلامي للدفاع الدؤوب عن القرآن وهم يواجهون التحديات الدينية والفكرية التي برزت في سياقهم الإمبراطوري الذي جعلهم يحتكّون ويصطدمون بتيارات دينية وفكرية عديدة تنتمي لأفق فكري أكثر اتساعا وتعقيدا من الأفق الذي نشأ فيه القرآن.

وهذان التعطيلان يواجهان المسلم المعاصر اليوم وهو يعيش في واقع يطرح تحديات كبيرة للإسلام (وباقي الأديان). وبالنسبة لحاضرنا المعاصر يمكن القول إن السلطتين الرئيسيتين اللتين تلعبان الدور الأساسي في تشكيله هما المشروع العلمي المستند على العقل ومشروع ما يمكن أن يوصف بالأخلاق الإنسانية.[1]

(1) نستخدم هذا التعبير لسهولته ومباشرته، إلا ان الأخلاق الإنسانية من الممكن أن تتجاوز المركزية الإنسانية لتصبح أخلاقا تمتدّ لكل الأحياء ومجموع البيئة.

والمعركتان الكبيرتان للمشروع العلمي في سياق المسيحية كانتا المواجهة بين الكنيسة وعالم الفلك الإيطالي قاليليو قاليليلي (ت 1642) (Galileo Galilei) في القرن السابع عشر، والمواجهة مع شارلس داروين (ت 1882) (Charles Darwin)، عالم التاريخ الطبيعي والجيولوجي البريطاني، في القرن التاسع عشر.

في حالة قاليليو فإنه رفض نموذج الكون ذي المركزية الأرضية الذي قال به عالم الفلك والجغرافيا الإغريقي كلوديوس بطليموس (ت 168) (Claudius Ptolemy) وتبنّى نموذج الكون ذي المركزية الشمسية الذي قدّمه عالم الرياضيات والفلكي البولندي نيكولوس كوبرنيكوس (ت 1543) (Nicolaus Copernicus)، وأصدر كتابا عن الموضوع.[2] ولأن الكنيسة كانت ترى أن الأرض هي مركز الكون وأن الشمس تدور حولها فقد عُقدت لقاليليو محكمة تفتيش أجبرته على إعلان التراجع عن أفكاره وحكمت عليه أن يظلّ قيد الإقامة الجبرية في منزله، حيث بقي إلى أن توفي.[3]

أما في حالة داروين فإن صدور كتابه **أصل الأنواع** في عام 1859 فجّر أكبر مواجهة بين العلم والدين فيما يتعلّق بأصل الإنسان. انطلقت نظرية داروين من أن كل الكائنات الحيّة ترجع لأصل واحد وأن الأنواع تنشأ وتتطوّر بخضوعها لتحولات تراكمية عبر عملية انتخاب طبيعي طويل ينتقي الكائنات التي تملك القدرة الأكبر على التكيّف. ولقد كانت الهوة الكبيرة واضحة للمسيحيين بين نظرية التطور والتصوّر التوراتي لخلق الكائنات الحية والخلق المتفرِّد للإنسان في ستة أيام. وفي مواجهة تحدّي نظرية التطوّر تراجعت الكنيسة

(2) حسبما نعرف فإن الفلكي والرياضي اليوناني أريستارخوس الساموسي (Aristarchus of Samos)، والذي عاش بين 310 و 230 قبل الميلاد، هو أول من قال بنموذج المركزية الشمسية حيث الشمس في المركز والأرض تدور حولها مرة في العام بينما تدور حول نفسها مرة كل يوم. حول عما إن كان كوبرنيكوس على علم بنظرية أريستارخوس انظر:

Edward Rosen, "Aristarchus of Samos and Copernicus", *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*, Vol 15, No. 1/2 (1978), pp. 85 – 93.

(3) راجعت الكنيسة الكاثوليكية موقفها وبعد ما يزيد على الثلاثة قرون، وفي عام 1992 اعترفت رسميا بالخطأ الذي ارتكبته عندما أدانت قاليليو بسبب مساندته لمركزية الشمس، وعبّر البابا يوحنا بولس الثاني عن أسفه لما حدث وقال إنه لا يوجد تناقض بين الدين والعلم. حول محاكمة قاليليو انظر

Dan Hofstadter, *The Earth Moves: Galileo and the Roman Inquisition*. New York: Atlas & Co, 2009.

بجناحيها الكاثوليكي والبروتستانتي عن معارضتها الأولية[4] وأدركت ضرورة الحكمة والتواضع على ضوء درس المواجهة مع قاليليو وجنحت للتصالح مع النظرية وأصبح خطّها الرسمي ألّا تناقض، وأن قصة الخلق التوراتية يجب ألّا تُقرأ قراءة حرفية وإنما قراءة مجازية.[5]

ولقد كان من الطبيعي والحتمي أن تصبح مسألة التعارض بين الدين والعلم تحدّيا كبيرا ومصيريا للإسلام مثلما هو الأمر في حالة المسيحية واليهودية، وخاصة وأن القرآن يواجه نفس المشكلة المتصلة بصورة الكون وأصل الإنسان.

والقرآن يقدّم لنا صورة كونية لأرض مسطّحة هي المركز الذي تدور حوله الشمس، فنقرأ في الغاشية: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلِقَت * وإلى السماء كيف رُفِعَت * وإلى الجبال كيف نُصِبَت * وإلى الأرض كيف سُطِحَت» (88: 17 — 20)، ونقرأ في (يس): «والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم» (36: 38).[6] ولكن ما الذي تعنيه آية (يس) بمستقرّ الشمس؟ إن الإجابه القرآنية الأشبه هي ما نجده في سورة الكهف عندما تحكي لنا عن رحلة ذي القرنين،

---

(4) لعل أشهر نموذج على المقاومة الأولية للكنيسة لنظرية التطور كان المناظرة الشهيرة في أكسفورد في يونيو 1860 بين توماس هكسلي (Thomas Huxley)، الذي كان من أبرز المدافعين عن داروين، وساموِيل ولبرفورس (Samuel Wilberforce)، أُسقف أكسفورد، الذي شكّك في النظرية.

(5) أصدر البابا بيوس الثاني عشر في عام 1950 بيانا صرّح فيه أنه لا تعارض بين التطور والدين حسب العقيدة الكاثوليكية طالما أن الإيمان بالروح ظلّ قائما. وفي عام 1996 قال البابا يوحنا بولس الثاني إن التطور أكثر من مجرد افتراض. وفي انجلترا اتخذ المجمع الكنسي في عام 2006 قرارا بأن عقيدة الخلق بمعنى الإيمان الحرفي بالخلق في ستة أيام كما يحكي سِفْر التكوين يجب ألّا تُدَرَّس في المدارس كنظرية علمية. ولا تزال هناك بعض الجماعات المسيحية الاصولية التي تصرّ على التمسّك الحرفي بالقصة التوراتية، إلا أنها جماعات هامشية. وفي مجال التوفيق بين الدين والتطور ظهر تيار ما يُعرف بـ «التطورية الإلهية» (theistic evolution). ولنموذج على ما يطرحه هذا التيار يمكن النظر مثلا لكتاب:

Peter Enns, *The Evolution of Adam: What the Bible Does and Doesn't Say About Human Origins*. Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2021.

(6) وهي صورة تستبطن صدى آية سِفْر الجامعة: «والشمس تُشرِق، والشمس تَغْرُب، وتسرع إلى موضعها حيث تُشْرِق» (1: 5).

حيث نقرأ: «حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حَمِئَة» (18: 86)،[7] ونقرأ: «حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها سِتْرا» (18 : 90). وهكذا فالمغرب والمشرق هنا مكانان محدّدان يراهما ذو القرنين وهما على الأرجح ما يعنيه القرآن بمستقرّها.[8] وعلاوة على ذلك تقدّم لنا مادة الحديث صورة أخرى تصبح بموجبها حركة الشمس المألوفة وهي تشرق وتغرب كل يوم فعلا إلهيا متجدّدا في كون من الممكن أن تغيب شمسه وتكفّ عن الشروق في أي يوم من الأيام. يروي أبو ذر أن محمدا سأله حين غَرَبَت الشمس إلى أين تذهب وعندما أجاب أنه لا يعلم، قال له: «فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيُوذَن لها، ويُوشِك أن تسجد فلا يُقْبل منها، وتستأذن فلا يُوذن لها، ويقال لها: ارجعي من حيث جئتِ، فتطلع من مَغْرِبِها، فذلك قوله تعالي: «والشمس تجري لمستقرّ لها ذلك تقدير العزيز العليم»».[9] وهكذا فالشمس، علاوة على حركتها حول الأرض، تشارك

(7) فسر ابن عباس كلمة «حمئة» بمعنى الطين الأسود. ولقد قرأ البعض «في عين حامية» بمعنى في عين ماء حارة. وبإزاء هذا الاختلاف يُنسب لكعب الأحبار قوله: «أنتم أعلم بالقرآن مني، ولكني أجدها في الكتاب تغيب في طينة سوداء». (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 8، ص 273 – 274). وما يثيره هذا الكلام أن مصدر الصورة القرآنية نفسها ربما يكون المادة اليهودية الشعبية.

(8) تقدّم المادة التفسيرية تفسيرات مختلفة نلاحظ انقطاعها عما نجد في سورة الكهف. وهكذا يخبرنا الزمخشري عن ثلاثة تفسيرات لما يعنيه مستقرّ الشمس في حركتها قائلا: « ... لحدّ لها مؤقّت مقدّر تنتهي إليه من فَلَكها في آخر السنة ... أو لمنتهى لها من المشارق والمغارب ... وقيل الوقت الذي تستقرّ فيه وينقطع جريها وهو يوم القيامة.» (**الكشّاف**، ج 5، ص 177 – 178). وكما نرى فإن هذه التفسيرات تقدّم ثلاث وحدات زمنية منها وحدتان مألوفتان ومشاهدتان هما السنة واليوم ووحدة ثالثة تخرج عن نطاق المألوف وهي الوحدة الزمنية الممتدّة إلى يوم القيامة. وقد ظهرت قراءة أخرى للآية منسوبة لابن مسعود وآخرين تقرأ الآية: «لا مستقرّ لها» بمعنى أنها «لا تزال تجري لا تستقرّ»، أو حسب تفسير آخر أن جريها ليس إلا جريا «على التقدير والحساب الدقيق الذي تكلّ الفطن عن استخراجه وتتحيّر الأفهام في استنباطه»، والذي «ما هو إلا تقدير الغالب بقدرته على كل مقدور، المحيط علما بكل معلوم.» (المصدر السابق، ج 5، ص 178).

(9) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 546 – 547.

الأرض والسماء صفة الكلام.[10]

وفي مواجهة ما يصرّح به القرآن فإن ردّ المسلمين المعاصرين على الصورة الكونية ذات المركزية الشمسية لم يختلف عن الردّ المسيحي في أنه عكس من ناحية الموقف الكنسي القرو-وسطي الحرفي، ومن ناحية أخرى الموقف الحديث الذي يلجأ للقراءة المجازية. وكان عبد العزيز بن باز، الرئيس السابق لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية، من أبرز من دافعوا عن الموقف الحرفي. كتب بن باز مقالا عام 1965 يقول فيه: «شاع بين كثير من الكتّاب، والمؤلفين، والمدرسِّين في هذا العصر أن الأرض تدور، والشمس ثابتة، وراج هذا على كثير من الناس، وكثر السؤال عنه فرأيت أن من الواجب أن أكتب في هذا كلمة موجزة ترشد القارىء إلى أدلة بطلان هذا القول ومعرفة الحق في هذه المسألة فأقول قد دلّ القرآن الكريم، والأحاديث النبوية، وإجماع علماء الإسلام، والواقع المشاهد على أن الشمس جارية في فلكها كما سخّرها الله سبحانه وتعالى، وأن الأرض ثابتة قارّة قد بسطها الله لعباده وجعلها لهم فراشا ومهدا وأرساها بالجبال لئلا تميد بهم ... فمن زعم خلاف ذلك وقال إن الشمس ثابتة لا جارية فقد كذّب الله ... » وفي الحكم على هذا الاعتقاد وتبعته يقول بن باز إن صاحبه: «ضال مضلّ يستتاب فإن تاب وإلا قُتل كافرا مرتدا ... »[11] ولقد ردّ العالِم العراقي محمد محمود الصوّاف على فتوى بن باز معبّرا عن موقف أكثر انفتاحا على العلم الحديث ورافضا فتواه التكفيرية ومؤكّدا: «وقد صدمت الفتوى الملايين من شباب، ورجال يدينون بالإسلام في هذا العصر، والذين

(10) أشكل هذا الحديث على الألوسي في معرض تفسيره للآية إذ لمس في الحال تعارضه مع التجربة المحسوسة لمراقبة حركة الشمس التي يقول عنها: «والأدلة قائمة على أنها لا تسكن عند غروبها وإلا لكانت ساكنة عند طلوعها بناء على أن غروبها في أفق طلوع في غيره، وأيضا هي قائمة على أنها لا تفارق فلكها فكيف تطلع من سماء إلى سماء حتى تصل إلى العرش ... » (**روح المعاني**، ج 22، ص 331 – 332). وعن سعيه للخروج من حيرته يقول: «ولقد سألت كثيرا من أجلّة المعاصرين عن التوفيق بين ما سمعت من الأخبار الصحيحة وبين ما يقتضي خلافها من العيان والبرهان فلم أوفق لأن أفوز منهم بما يروي الغليل ويشفي العليل ... » (المصدر السابق، ج 22، ص 332). ثم يخبرنا عن الظنّ الذي أروى ظمأه: «والذي يخطر بالبال في حلّ ذلك الإشكال والله تعالى أعلم بحقيقة الحال أن الشمس وكذا سائر الكواكب مدركة عاقلة ... وعليه ظاهر ما رُوي عن أبي ذر من أنها تسجد وتستأذن فإن المتبادر من الاستئذان ما يكون بلسان القال دون لسان الحال.» المصدر السابق، ج 22، ص 332.

(11) ابن باز، **الأدلة النقلية والحسيّة**، ص 21 – 23.

أضحوا يعتقدون أن مثل هذه الأمور أصبحت من المسلّمات العلمية التي لا يجادل فيها اثنان ... » وفي التعبير عن موقفه يقول: «وأراكم قد تعجّلتم في أمر كانت لكم فيه أناة، وفي التأويل مندوحة ... »[12] وهكذا فإن الصوّاف انحاز لإعمال التأويل.

والتأويل كان أيضا هو وسيلة الذين قبلوا أن الأرض كروية وليست مسطّحة كما تقرّر الكثير من آيات القرآن. ولقد كان الرازي من أول المفسرين الذين عبّروا عن هذا الموقف. وهكذا وفي معرض تفسيره لآية الرعد التي تقول: «وهو الذي مَدَّ الأرض» (13: 3) نجده يقول: «لا نسلّم أن الأرض جسم كبير، والكرة إذا كانت في غاية الكبر كان كل قطعة منها تُشاهد كالسطح ... »[13] والرازي في ذلك يقبل حقيقة جغرافية جاءته من خارج القرآن ويقرّ ضمنيا أن ما يقرّره القرآن يقع ضمن أوهام الحواس. ولقد انتبه الإصلاحي السوداني محمود محمد طه (ت 1985) إلى هذا المأزق القرآني واجتهد في تبريره عبر نظرية تقول إن حكمة القرآن شاءت في توجّهها للمخاطَبين الأوائل ألا تزعجهم وأن تخاطبهم على قدر عقولهم وتكتفي كإجراء مرحلي بمسايرة أوهام صورتهم عن العالم. وفي بسط موقفه يقول: «ولأن القرآن كتاب دين، وليس كتاب فلسفة، فإنه قد ركّز على تحصيل العلم عن طريق الممارسة، وليس عن طريق القراءة والإطلاع، ومراده من توكيد الممارسة – العبادة والمعاملة – ترويض العقل ليتخلّص من أوهام ما تعطي ظواهر الأشياء، كي ينفذ إلى ما عليه في بواطنها. وهو، لكي يصل إلى غرضه هذا، يتخذ الظواهر مجازا إلى البواطن، فهو لا يعارض ما تعطي بدائه الحواس، ولا ما تعطي بدائه العقول. فإذا كان النظر يعطي أن الأرض مسطحة فإن القرآن لا يصادم هذه البداهة المرئية، وإنما يسير في اتجاهها، فيقول: «والسماء بنيناها بأيد وإنا لَمُوسِعُون * والأرض فرشناها فَنِعْمَ الماهدون» [51: 47 – 48، الذاريات] ... [إن] كل هذه العبارات تستقيم مع ما تعتقده الحق في أمر الأرض كما يعطيك نظرك، وإنما أنت لم تنزعج لأن القرآن قد جارى وهم حواسك، ريثما يخلصك من هذا الوهم بتسييرك من ظواهر الأمور إلى بواطنها. وبواطنها، في هذا الأمر، هي ما تعطيه العقول، بعد غربلة معطيات الحواس ... »[14] وحجّة طه تنطوي على ما يمكن أن يعتبر مطعنا خطيرا ضد القرآن إذ أنها تجعل منشىء النص وكأنه يقول وعن عمد ما لا يعني لأن الحقيقة لا تهمه بقدر ما تهمه مسايرة المتلقِّي وعدم إزعاجه. وعلاوة على ذلك فهي حجّة غير مقنعة عندما تدّعي أن القرآن سيغربل عقل المؤمن لينقله من الظاهر – الوهم للباطن – الحقيقة في حالة هيئة

---

(12) المصدر السابق، ص 35.

(13) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 19، ص 3 – 4. انظر أيضا أعلاه ص 144، هـ 18.

(14) طه، **القرآن ومصطفى محمود والفهم العصري**، ص 82.

الأرض مثلا لأن الذين اقتنعوا بكرويتها كالرازي مثلا كانوا قد انفتحوا على مصادر قدّمت لهم معرفة بديلة للمعرفة القرآنية.

2

وعندما نأتي لنظرية التطور فإننا نجد أن ردّ فعل المسلمين كان شبيها بردّ فعل المسيحيين من حيث أنهم انقسموا لتيار متصالح وتوفيقي وتيار رافض وعدائي، إلا أن الفرق أن التيار الثاني لا يزال هو الأعلى صوتا على مستوى الخطاب السائد وسط المسلمين حتى اليوم. دعنا ننظر لطرح هذين التيارين بالاقتصار على بعض ما قاله ثلاثة مفكرين هم محمد عبده (ت 1905) من مصر، وأبو الأعلي المودودي (ت 1979) من شبه القارة الهندية، ومحمود محمد طه من السودان، حيث يمثّل عبده وطه الموقف المتصالح ويمثّل المودودي الموقف الرافض.

كان عبده نتاجا لمسيرة تعليمية متوتّرة اصطدم فيها ميراث تعليمه الديني التقليدي والأزهري بانفتاحه على مؤثرات تيارات الفكر الأوربي التي بدأت تغزو عالم الدولة العثمانية ومصر. وكانت ثمرة رحلته التعليمية أن طوّر حساسية جديدة وموقف مراجعة فكرية جعله أحد أهمّ مصادر الإشعاع المؤثّرة في حركة الإصلاح الإسلامي. ولقد لمس ومنذ فترة مبكّرة التحدّي الكبير الذي يمثّله العلمُ للدين واقتنع بأن الحفاظ على الدين يقتضي قبول العلم والذي يقتضي بدوره التصالح مع العقل. وعن هذا التصالح يقول إن القرآن عندما جاء نَهَج «منهجا لم يكن عليه ما سبقه من الكتب المقدسة»، وأنه: «خاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول ... وتآخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدّس على لسان نبي مرسل، بتصريح لا يقبل التأويل.»[15] ولكن ما الذي يحدث عندما يتعارض العقل والنقل؟ يقول عبده بهذا الصدد: «اتفق أهل الملة الإسلامية، إلا قليلا ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أُخذ بما دلّ عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريقة الثانية: تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتّفق معناه مع ما أثبته العقل.»[16]

(15) عبده، **رسالة التوحيد**، ص 18 — 19.

(16) عبده، «الرد على فرح أنطوان: الاضطهاد في النصرانية والإسلام»، **الأعمال الكاملة**، ج 3، ص 301. يهتزّ موقف عبده العقلي عندما يعالج قصص المعجزات التي يحكيها القرآن

وعندما نأتي لنظرية التطور فإن الراجح أن عبده مع إلمامه بما تقوله لم يطّلع على ما كتبه داروين وكانت إشاراته لها ذات طبيعة عامة. إلا أن ما يهمّ هو استعداده للانفتاح عليها كحقيقة ممكنة من غير أن يرى تعارضا بينها وبين قصة الخلق القرآنية. ويأتي انفتاح عبده هذا نتيجة لانفتاحه على رأي من قالوا بأن آدم القرآن قد سبقه أوادم آخرون، وأن هذا هو ما يفسّر قول الملائكة: «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء» (2: 30، البقرة). وهكذا وفي تفسيره لآية النساء التي تقول: «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالا كثيرا ونساء» (4: 1) فإنه يقول: «هذا وإن المتبادر من لفظ النفس بصرف النظر عن الروايات والتقاليد المسلمات أنها هي الماهية أو الحقيقة التي كان بها الإنسان هو هذا الكائن الممتاز على غيره من الكائنات، أي خلقكم من جنس واحد وحقيقة واحدة، ولا فرق في هذا بين أن تكون هذه الحقيقة بُدئت بآدم كما عليه أهل الكتاب وجمهور المسلمين، أو بُدئت بغيره وانقرضوا كما قال بعض الشيعة والصوفية، أو بُدئت بعدة أصول انبثّ منها عده أصناف كما عليه بعض الباحثين، ولا بين أن تكون هذه الأصول أو الأصل مما ارتقى عن بعض الحيوانات أو خُلق مستقلا على ما عليه الخلاف بين الناس في هذا العصر ... »[17] ويجد عبده أساسا قرآنيا آخر للانفتاح على نظرية التطور عندما ينظر لقول آية البقرة: «ولولا دَفْعُ الله الناسَ بعضَهم ببعضٍ لفسدت الأرض» (2: 251) ويعلن أنه «يؤيد السنة التي يعبّر عَنها علماء الاجتماع بالانتخاب الطبيعي أو بقاء الأمثل ... ويعزّز ذلك قوله تعالى في بيان حكمة الإذن للمسلمين بالقتال ... فهذا إرشاد إلى تنازع البقاء والدفاع عن الحق، وأنه ينتهي ببقاء الأمثل، وحفظ الأفضل.»[18] وهكذا وبينما نجد أن عبده يعبّر عن قبول محايد لفكرة الأصل الواحد للأنواع إلا أنه ينحاز لفكرة الانتخاب الطبيعي بحماس شديد لأنه يجد لها ما يعتبره سندا قرآنيا صريحا

مثل إحضار الذي عنده علم من الكتاب لعرش بلقيس قبل أن يرتدّ طرف سليمان، أو إحضار الرزق لمريم، أو قصة أهل الكهف. ولقد أنكر المعتزلة جواز وقوع المعجزات عدا أبي الحسين البصري، بينما ذهب الأشاعرة للقول بجوازها عدا أبي إسحاق الاسفراييني. أما عبده فإنه يختار القول بجواز المعجزات مبرّرا ذلك بوضعها في دائرة حوادث ذات خصوصية تميّزها عما سواها. وعندما يأتي للمعجزات التي تُنسب لأولياء ما بعد ظهور الإسلام فإنه يترك الباب مفتوحا فيجوّز إمكانية إنكارها أو قبولها. «الدين الإسلامي، أو: الإسلام»، **الأعمال الكاملة**، ج 3، ص 485 — 487.

(17) رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج 4، ص 327.

(18) المصدر السابق، ج 2، ص 497.

وأساسا يبرّر حروبات الإسلام التاريخية ويضمن انتصاره المستقبلي في صراع البقاء مع باقي الأديان، وخاصة المسيحية.[19]

3

نشأ أبو الأعلى المودودي في فترة السيطرة الاستعمارية البريطانية في الهند وفي جو فكري تميّز بالاحتكاك المباشر بالفكر الغربي والعلم الحديث والتأثر بهما. ولقد وَلَّد هذا الواقع التاريخي بالنسبة للمسلمين هُويتين: هُوية قومية جعلتهم قوة فاعلة في الكفاح ضد الاستعمار، علاوة على هُويتهم كمسلمين بإزاء الأغلبية الهندوسية. وامتدّ أثر الواقع التاريخي للداخل الإسلامي ليولّد حساسيتين وسط المسلمين: حساسية حداثية انفتحت على قيم الاستنارة الأوروبية ومعارف العلم الحديث، وحساسية محافظة تمسّكت بالموروث الديني وتجرّدت للدفاع عنه.

وكان أبرز ممثّل للحساسية الحداثية هو سيِّد أحمد خان (1819 – 1898) الذي انتبه منذ وقت مبكّر للفجوة التي بدأت تنشأ بين الهندوس الذين انفتحوا على العلوم الحديثة والمسلمين الذين ظلّوا متشبثين بنظام التعليم الديني الموروث. ولقد رفض سيِّد أحمد هذا الوضع مما حفزه للعمل الناشط في مجال إقامة المؤسسات التعليمية ذات المناهج الحديثة، مع النشاط في مجال البحث والكتابة لتأصيل موقف فكري أحيا الموقف المعتزلي المنحاز للعقل. وهكذا وعند مناقشته مثلا لقصة سِفْر التكوين لخلق الإنسان نجده يرفض موقف اللاهوتيين المسيحيين والمسلمين الذين قرأوها قراءة حرفية ويدعو لقراءة تأويلية مجازية.[20]

وبالمقابل مثّل المودودي الحساسية المحافظة المضادة والمصادمة لحساسية الحداثة. وحساسية المودودي كانت نتاجا طبيعيا لنمط التعليم الذي تلقاه، وهو ذلك التعليم الديني التقليدي الذي كان سيِّد أحمد يتوجّس من جموده ويعمل على إصلاحه، مثلما توجّس محمد عبده من جمود التعليم الأزهري وعمل على إصلاحه. وفي عام 1941 أسّس المودودي الجماعة الإسلامية التي كانت شبيهة في رؤيتها وأهدافها بحركة الإخوان المسلمين التي

(19) عن الإسلام ومستقبله يقول رشيد رضا إن عبده: «كان يجزم بأن الإسلام – إسلام القرآن والرسول الإعظم ... في سيرته وسننه وسنن خلفائه الراشدين وعلماء الصحابة ... – هو دين الفطرة ودين المستقبل، وأن أمم الحضارة في الغرب سيذوقون من فتن مدنيتهم ومفاسدها السياسية ما يضطرهم إلى طلب المخرج منها فلا يجدونه إلا في الإسلام ... » **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده،** ص 939.

(20) سيد أحمد خان، **تبيين الكلام،** ج 2، ص 30 – 31.

أسّسها حسن البنا في مصر في عام 1928.[21] ولقد كان من الطبيعي أن ينشغل بالقضايا الفكرية التي انشغلت بها حركة الإخوان المسلمين ومنها نقد نظرية التطور.

ومنطلق المودودي في تناول القضايا العلمية لا يختلف عن باقي الإسلاميين في نفي أي تعارض أصلي بين العقل والنقل من ناحية، والتوكيد من ناحية أخرى على مركزية تسقط على الإسلام خصوصية في علاقته بالعقل والعلم تميّزه عن باقي الأديان. وهكذا يقول إن الإسلام يقوم: «على العلم والعقل قبل كل شيء وبعده، فلا يمكن أن يُتّبع اتّباعا صحيحا إلا بالعلم والعقل»[22]، وإن الإسلام، فوق ذلك، هو: «الدين الوحيد الذي ظهر على أساس العلم، ويخاطب العقل في صميمه، ويهدف إلى إخراج الإنسان من ظلمات الجهل إلى نور العلم، ليعرف مكانته الحقيقية في الكون، ويدرك الجانب الحقيقي لعلاقته بالموجودات ... »[23] ولكن ماذا عن تلك المكانة والعلاقة التي تقول بها نظرية التطور وهي تضع الإنسان في سلسلة مترابطة للموجودات وتجعل أصله متّحدا بها؟

يرفض المودودي هذه العلاقة بالموجودات ويتمسّك بخصوصية الإنسان الذي يخلقه الإله خلقا مستقلا كما تروي قصة الخلق التوراتية – القرآنية، ويقول إن: «نظرية دروين هذه في قمة رأس النظريات الباطلة التي ناصبت الإنسان العداء في هذا الزمان، وعملت على القضاء على إنسانيته ... »[24] وما يصفه بعداء النظرية للإنسان يستند على التفسير الذي يسقطه على قول داروين بالأصل المشترك للحيوان والإنسان. وعن هذا يقول: «فقد حاولت [النظرية] أن تجعل الإنسان يعتقد بأنه ليس إلا حيوانا كسائر الحيوانات، ومن نتائجها أن بني آدم لا يتعاملون فيما بينهم في أي شعبة من شعب الحياة إلا كما تتعامل الوحوش في الغابة ... »[25] ويلخص المودودي تقويمه العام لنظرية التطوّر بقوله إن: «نظرية دروين لا تزال في الستينيات من القرن العشرين نظرية بحتة كما كانت نظرية صرفة في أواسط القرن

(21) بلغت الجماعة الإسلامية قمة تأثيرها في فترة حكم الجنرال محمد ضياء الحق (1978 – 1988) الذي كان متعاطفا مع إحياء الشريعة ومشاريع الأسلمة. وأنشأت الجماعة في عام 1979 في إسلام أباد معهد دراسات السياسات الذي كان ذراعها البحثي لترسيخ فكرة «أسلمة» العلوم. عن بعض ملامح هذه «الأسلمة» حسب برنامج المعهد انظر:
Hoodbhoy, *Islam and Science*, pp. 54 – 55.

(22) المودودي، **الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة**، ص 11.

(23) المصدر السابق، ص 10.

(24) المصدر السابق، ص 25.

(25) المصدر السابق، ص 25.

التاسع عشر، ولم تتحقق بعد كحقيقة واقعة ... »[26]

والمودودي ممتلىء بمشروع هداية يعتقد أن داروين لو كان أخضع مسيرته العلمية له لما كان قد وقع في هذا «التخيّل الباطل لإهلاك الإنسان والفتك به بعد أن دخلت [النظرية] في الفلسفة والأخلاق والعلوم العمرانية والاجتماعية».[27] ويلخّص مشروعه في قوله: «ولو أن دروين انطلق في بحثه من تلك النقطة التي يبيّنها القرآن للبحث في هذه المسألة، لما انتهى إلا إلى التنوع والتفاضل في مختلف أنواع الحياة وأجناسها وصورها، الذي يُلمح في كل شيء في هذا الكون ... إنما هو نتيجة لتخطيط حكيم مدبّر ... »[28] وما نلاحظه من هذا القول أن مركزية المودودي الإسلامية تجعله يتجاهل سياق داروين المسيحي من ناحية والعلمي من ناحية أخرى. فسياق داروين المسيحي يشبه سياق المودودي في أنه ينطلق من عقيدة الإله الخالق ومن قصة الخلق التوراتية تحديدا، إلا أن داروين لا ينطلق من هذا السياق وإنما من سياقه العلمي والتاريخ الطبيعي للإنسان ليصل للقول بالتطور.

(26) المصدر السابق، ص 19. يعبّر المودودي عن فهم سائد وسط الإسلاميين المعادين لنظرية التطور عندما يستخدمون كلمة «نظرية» بمدلول دارج يجعلها مرادفة لمعنى الافتراض الذي لا يستند على دليل. إلا أن هذا الاستخدام يفرغ الكلمة من مدلولها الاصطلاحي. تميّز فلسفة العلوم بين ثلاثة مفاهيم هي القوانين والنظريات والافتراضات. القوانين هي وصف موجز أو عام لما يحدث في حالة مظهر من مظاهر الطبيعة تحت شروط معينة، وهو وصف عادة ما تتم صياغته بلغة كمّية أو رياضية. أما النظرية فهي إطار تفسيري كبير تنتظم وتندمج فيه مجموعة واسعة من الملاحظات والبيانات والنتائج التجريبية والقوانين والافتراضات في بنية كلية متماسكة. والنظرية جسم متجدّد ومتغيّر لأنها ترتبط بما يطرأ في مجال التجريب والبحث العلمي. وفي حالة الافتراضات فإنها تُطرح كتفسيرات مؤقتة للظواهر ريثما يتم إثباتها أو دحضها. للمزيد من التوسع يمكن الرجوع مثلا لكتاب:
Wesley Salmon, *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

(27) المصدر السابق، ص 24. عن أثر نظرية التطور وما تعنيه في عالمنا اليوم انظر
Daniel C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. London: Penguin Books, 1996.

(28) المصدر السابق، ص 20.

4

يميّز محمود محمد طه نفسه عن محمد عبده والمودودي وسائر المصلحين الإسلاميين المُحْدَثين بطرحه لفكره من موقع سلطة موازية لسلطة محمد — سلطة «الرسالة الثانية من الإسلام» التي تنسخ ما أُحْكِم وتُثْبِت ما نُسِخ بإذن إلهي وتتوجه لكل البشرية.(29) إلا أنه لا يختلف عنهم في أنه ينتمي لتيار من تيارات الفكر الإسلامي وفي أن ما يطرحه يصطبغ بردّ الفعل على الفكر الغربي والعلم الحديث.

وينتمي طه للتيار الصوفي والأثر الأكبر على تكوينه هو أثر محي الدين بن عربي ومدرسة وحدة الوجود. وفي تعبيره عن هذه الوحدة نجده يتأرجح بين مركزيتين: مركزية إلهية ومركزية إنسانية. عن المركزية الإلهية نقرأ: «في القرآن الوجود هو الله، تنزّل من إطلاقه، فظهر في صورة المادة المحسوسة.»(30) ويقول بتفصيل أكثر في مكان آخر: «التوحيد يقول ليس هناك غيرية، فما الكون إلا الله، وأسماؤه، وصفاته، وأفعاله، فالمخلوق هو مظهر الله، في مرتبة الفعل ... »(31) وهكذا فإن إبليس: «وهو أكبر من مثّل أقصى الشرك، إنما هو مظهر لله في مستوى الفعل ... »(32) وبالمقابل نقرأ عن المركزية الإنسانية تأكيده أنه ليس «في الوجود الحادث غير الإنسان، وجميع ما نراه، وما لا نراه، من هذا الوجود، إنما هو الإنسان في أطوار مختلفة ومتتالية ... »(33)

ومنهج طه يعتمد اعتمادا شبه كلي على الرجوع للقرآن مع اقتباس القليل من الأحاديث والنذر اليسير من أقوال الصوفية ومع استبعاد المادة التفسيرية. وقراءته للقرآن تأويلية، وهو يقول عن ذلك: «وبين التفسير والتأويل اختلاف مقدار، لا اختلاف نوع. فالتفسير قاعدة

(29) في إجابته على سؤال عمَّن هو رسول الرسالة الثانية قال طه إن محمدا هو رسول الرسالتين مع تفصيل الأولى وإجمال الثانية، وهي إجابة ما لبث أن غيّرها ليقول إنه «رجل آتاه الله الفهم عنه من القرآن، وأذِن له في الكلام.» (**الرسالة الثانية من الإسلام**، ص 17 و 11 على التوالي). عن بسط ما يعنيه طه بالرسالة الثانية انظر كتابه **الرسالة الثانية من الإسلام**. يمكن أيضا الرجوع لكتابنا: Mahmoud, *Quest for Divinity*, pp. 132 - 178.

(30) طه، **القرآن ومصطفي محمود**، 112.

(31) طه، **أسئلة وأجوبة**، ص 73.

(32) المصدر السابق، ص 74.

(33) طه، **رسالة الصلاة**، ص 13.

هرم المعاني، والتأويل قمته ... وقمة هرم المعاني عند الله، حيث لا عند ... ولقد أخطأ قوم فظنوا أن التأويل، من حيث هو، لا يعرفه إلا الله. وذلك لا يستقيم، لأن تنزلات القرآن من لدن الذات عديدة، وللعارفين فيها مواضع، ولا ينقطع حظهم من المعرفة إلا عند حضرة الذات ... »[34] وطه عندما يتحدّث عن العارفين فإنه يومىء أيضا لنفسه وهو الذي أعلن وصوله لمرتبة الأصالة ومقام التلقّي عن الله.[35]

وهكذا فإن طه عندما يتحدّث عن نظرية التطور فإنه يتحدّث متقمصا سلطة «العارف» القادر على رؤية «الصورة الكبيرة» التي لم يرها داروين ولا يراها العلم الحديث. ومعرفة طه لا تقدّم لنا سوى صورة البداية الدينية التقليدية — صورة الإله الخالق، وهو إله قلنا عنه في الفصل الرابع إنه يقف خارج «التاريخ» وإن تاريخه وتاريخ المخلوقات يبدأ في لحظة الخلق. وكما رأينا فإن «تاريخ» هذا الإله لا ينفصل عن «التاريخ» الخلاصي للإنسان ومراحلة الثلاثة التي ذكرناها: مرحلة الجنّة الأولي، ثم مرحلة الدنيا، ثم مرحلة الآخرة بقيامتها وجنَّتها ونارها. ويتناول طه هذا «التاريخ» عبر مفهوم الخلق الذي يصوّره عبر ثلاثة عناصر متراتبة قائلا: «في القرآن الخلقُ في ثلاثة عوالم، عالم الملكوت من أعلى، وعالم المُلْك من أسفل، وعالم البرزخ قد توسّط بينهما ... »[36] ويعبّر عن تراتب وتدرّج هذه العوالم عبر صورة فيزيائية يعبّر عنها بلفظتَي اللطافة والكثافة ويقول إن عالم الملكوت هو عالم أرواح ويتميّز باللطافة، وعالم المُلْك هو عالم أجساد ويتميّز بالكثافة، بينما أن عالم البرزخ «هو عالم العقول التي رُكِّبت على الأجساد لتصهر كثائفها بنار المجاهدة فتحيلها إلى لطائف، وهذا هو عالم الإنسان ... »[37] وعند هذه النقطة يقدّم «صورته الكبيرة» قائلا: «والاختلاف بين العوالم كلها اختلاف مقدار، فالوحدة هي السلك الذي ينتظم الأشياء، من الخلايا التي تكوِّن الاجسام الحية، وإلى الذرات التي تكوِّن المادة الصماء — فالاختلاف اختلاف مقدار لا اختلاف نوع. بل إنه في التوحيد اختلاف النوع يمتنع. هذا ما يراه القرآن، في حين أن ما يراه أصحاب نظرية التطور – داروين وأشياعه – هو أن أنواع الحيوانات انحدرت كلها من أصل واحد، تباين، واختلف إلى فروع من الفصائل، والأنواع، نتيجة تباين الظروف والبيئات.»[38]

(34) طه، **القرآن ومصطفي محمود**، ص 18 — 19.

(35) عن مفهوم طه للأصالة انظر **رسالة الصلاة**، ص 96 — 102.

(36) طه، **القرآن ومصطفي محمود**، ص 112.

(37) المصدر السابق، ص 113.

(38) المصدر السابق، ص 113.

ولكن ما هو السند القرآني لهذه العوالم وللحركة بينها؟ لإثبات ذلك يقتبس طه آيات التين التي تقول: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم * ثم رددناه أسفل سافلين * إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون» (95: 4 – 6)، ويقول إن آية «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم» تشير إلى عالم الملكوت، وإن آية «ثم رددناه أسفل سافلين» تشير إلى عالم الملك، بينما أن آية «إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون» تشير إلى عالم البرزخ، وأن هذه الآيات تصف مسيرة استنقاذ الإنسان من أسفل سافلين إلى عالم البرزخ حيث يحقق «كماله المقدور له في علم الله، وهذا الكمال يتمثّل في رفع الجسد الترابي، بفضل الله ثم بفضل العقل إلى جسد ملكوتي، إلى جسد روحاني.»(39)

وما نلاحظه فيما يقوله طه التعارض بين صورة بداية الخلق عنده المرتبطة بعالم الملكوت الذي هو بالأساس عالم أرواح ولطافة والصورة المادية للبداية القرآنية حيث نقرأ مثلا: «ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمإ مسنون» (15: 26، الحِجْر). وفي واقع الأمر فإن طه يعود لهذه الصورة المادية بغية استيعاب نظرية التطور والنظرة العلمية في مخططه فيقول: «لقد برز الخلق من الوحدة، فالسموات والأرض نشأت من سحابة واحدة، قال تعالى: «أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما ... » [21: 30، الأنبياء] ... وكانت هذه السحابة من بخار الماء ... وهذه السحابة قبل أن تكون بخار ماء قد كانت من غاز الهيدروجين، وذرة غاز الهيدروجين هي أول مظاهر تجسيد الإرادة الإلهية»(40)، ثم يضيف قائلا في تفسيره لعبارة «وصوّرناكم» في آية الأعراف 7: 11 أنها تعني «قلّبناكم في الصور المتتالية في سلم التطوّر، وهذه مستمرة، ولن تنفكّ ... »(41)

وحسب صورة طه الكبيرة فإن تطوّر الإنسان ينقسم لأربع مراحل. المرحلة الأولى هي مرحلة المادة غير العضوية والإشارة القرآنية لها هي آية الأنبياء عن الرتق والفتق التي مرت بنا أعلاه وذرة غاز الهيدروجين التي يشير لها والتي حملت جرثومة الإنسان.(42) وهذه المرحلة تنتهي ببروز المادة العضوية من المادة غير العضوية. وفي هذه المرحلة بدأت الحياة بحيوان الخلية الواحدة الذي مثّل قاعدتها. وتطوّرت الحياة في هذه المرحلة لتصل لأعلى الحيوانات الثديية في قمتها. وأعقب ذلك المرحلة الثالثة، وهي مرحلة دخول الإنسان لمسرح الحياة، وهي، حسب طه: «المرحلة التي نعيش الآن في أخريات أيامها، وهي قد بدأت يوم

(39) المصدر السابق، ص 114.
(40) المصدر السابق، ص 115.
(41) المصدر السابق، ص 116.
(42) طه، **رسالة الصلاة**، ص 14.

ظهر آدم النبي – الإنسان المكلّف – في الأرض ... »[43] وآدم «المكلّف» هذا ليس هو آدم «الكامل» المذكور في قصة الخلق والذي طُرد من الجنّة وأُهبط إلى الأرض، لأنه عندما أُهبط رُدَّ إلى منزلة «أسفل سافلين» وأصبح «في نقطة بدء الخليقة – في مرتبة بخار الماء – ثم بدأ سيره، بتوفيق الله، في مراقي القرب، حتى إذا بلغ مبلغ النبوة على الأرض، فكان الإنسان المكلّف الأول ... »[44] وما يميّز هذه المرحلة ظهور العقل والذي يقول عنه إنه: «القوة الدرّاكة فينا، وهو لا يختلف عن الجسد اختلاف نوع، وإنما يختلف عنه اختلاف مقدار، فالعقل هو الطرف اللطيف من الحواس، والحواس هي الطرف اللطيف من الجسد ... »[45] وهو يجد أساسا قرآنيا لفكرة الصراع من أجل البقاء في آية الإنسان التي تقول: «إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا» (76: 2)، والتي يقول في شرحها: «وكل السر في عبارة «نبتليه» لأنها تشير إلى صهر العناصر في الفترة التي سبقت ظهور المادة العضوية وتشير إلى صراع الحي مع بيئته الطبيعية، بعد ظهور أول الأحياء وإلى يوم الناس هذا ... »[46]

ويذهب طه إلى أن البشرية موعودة قريبا بالدخول في مرحلتها الرابعة من التطور، وهي مرحلة يكتسب الإنسان عندما يدخلها حاسة سادسة وسابعة. والحاسة السادسة هي الدماغ الذي يكتسب وظيفة الإدراك المحيط وعظيم الشمول. أما الحاسة السابعة فهي القلب — وهذه الحاسة «هي الأصل، وجميع الحواس رسلها، وطلائعها، إلى منهل الحياة الكاملة ... »[47]

وهكذا فإن «الصورة الكبيرة» التي يقدّمها طه هي تطوّرٌ يمرّ عبر ثلاثة مظاهر كبرى: مظهر عضوي صرف، ومظهر عضوي – عقلي، ثم مظهر عقلي صرف. وطه يري النشاط الإلهي المستمر في كل هذه المظاهر عبر فعل النفخ الإلهي في لحظة خلق الإنسان: «فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» (15: 29، الحِجْر). والنفخ حسب طه مستمر وسرمدي وفي «جميع ذراري الوجود ... ولكنه في الإنسان زاد في المقدار ... »[48] وهو لا يكشف لنا عن مكان هذا النفخ إلا عندما يصل للمرحلة الرابعة

(43) المصدر السابق، ص 16.

(44) المصدر السابق، ص 18.

(45) المصدر السابق، ص 20.

(46) المصدر السابق، ص 21.

(47) المصدر السابق، ص 25 — 26.

(48) المصدر السابق، ص 34.

ويقف في حضرة القلب. وعندها يخبرنا أن كلا من الجسد والعقل هما نتيجة النفخ ولكنهما ليسا مكانه وأن مكانه هو القلب. وبالنسبة له فإن هذه هي لحظة الاصطدام المعلن بالعلم الحديث والانحياز للقرآن، وهكذا يعلن: «وقد أخطأ علم الطب الحديث – علم وظائف الأعضاء – حين ظنه [أي القلب] مجرد مضخة للدم ... وفي القرآن التركيز كله على القلب، ولا يجيء ذكر العقل – الدماغ والجسد – إلا في المكان الثاني ... »(49)

كان طه، مثله مثل مُحْدَثين آخرين، مدركا لضرورة التوافق مع نظرية التطور، إلا أنه كان أيضا حريصا على التمسّك بقصة الخلق القرآنية لأن منهجه يستند على التمسّك بالظاهر والباطن في نفس الوقت. وهكذا وحسب تأويله فإن النظرة القرآنية هي التي تقدّم في نهاية الأمر العلم الحقيقي لأنها تحكي عن بداية لخلق الإنسان وعن مصير مستقبلي لمسيرته نحو الله لا تحكي عنهما نظرية التطور والعلم الحديث.

5

دعنا ننظر للتعطيل الأخلاقي الذي يقتضيه القبول بسلطة القرآن في واقعنا المعاصر. وسنقتصر على تناول أربع مسائل هي المرأة والرِّق والجهاد والعذاب.

تعرضّنا في الفصل الثامن لنظرة القرآن للمرأة على ضوء آية النساء 4: 34 (آية القِوامة والنشوز فصاعدا) التي تقول: «الرجال قوَّامون على النساء بما فضَّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحاتُ قانتاتٌ حافظاتٌ للغيب بما حفِظ الله واللاتي تخافون نُشُوزَهُن فعِظُوهُن واهْجُرُوهُن في المضاجع واضْرِبُوهُن فإن أطَعْنَكُم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليا كبيرا». ولقد أشرنا أن هذه هي الآية التي تكرّس دُونية المرأة في نظر القرآن، وهي دُونية تستند على التفضيل الإلهي للرجل من ناحية وعلى الواقع الاقتصادي الذي كان سائدا وجعل المرأة تابعة وخاضعة للرجل من ناحية أخرى. وكان من الطبيعي أن يبرّر المفسرون هذا الوضع وما ترتّب عليه من سيادة للنظرة الذكورية ومن تمييز ضد المرأة. دعنا نقتصر على ما قاله الرازي بهذا الصدد:

> فأعلم أن الفضائل الحقيقية يرجع حاصلها إلى أمرين: إلى العلم وإلى القدرة، ولا شك أن عقول الرجال وعلومهم أكثر، ولا شك أن قدرتهم على الأعمال الشاقة أكمل، فلهذين السببين حصلت الفضيلة للرجال على النساء في العقل والحزم والقوة، والكتابة في الغالب والفروسية والرمي، وأن منهم الأنبياء والعلماء، وفيهم الإمامة الكبرى والصغرى

(49) المصدر السابق، ص 43 – 44. انظر أعلاه ص 50 – 51، الهامش 18 حول الصراع الفلسفي والعلمي بشأن مكان الوعي وعما إن كان القلب أم الدماغ.

والجهاد والأذان والخطبة والاعتكاف والشهادة في الحدود والقصاص بالاتفاق ... وزيادة النصيب في الميراث والتعصيب في الميراث، وفي تحمّل الدية في القتل والخطأ، وفي القسامة والولاية في النكاح والطلاق والرجعة وعدد الأزواج، وإليهم الانتساب، فكل ذلك يدل على فضل الرجال على النساء، والسبب الثاني: لحصول الفضيلة : قوله تعالى: «وبما أنفقوا من أموالهم» يعني الرجل أفضل من المرأة لأنه يعطيها المهر وينفق عليها ... [50]

وعلاوة على أن آية القِوامة والنشوز هي آية تكريس دُونية المرأة فإنها أيضا آية إباحة عنف الضرب ضدها. وعن ملابسات هذه الإباحة نقرأ حديثا يرويه إياس بن عبد الله بن أبي ذُباب يقول فيه إن محمدا قال: «لا تَضْرِبُنَّ إماء الله» وإن عمر جاء فقال: «يا رسول الله قد ذَئِرَ النساء على أزواجهن. فأمر بضربهن، فضُربن، فطاف بآل محمد ... طائفُ نساء كثير، فلما أصبح قال: «لقد طاف الليلة بآل محمد سبعون امرأة، كل امرأة تشتكي زوجها، فلا تجدون أولئك خِيارَكم.»[51] إن انفجار الاحتجاج الذي يحكي عنه الحديث كان ردَّ فعل طبيعيا لأنه من الواضح أن الضرب فعل مهين لكرامة المرأة، وهو انفجار لم يملك محمد إزاءه إلا التراجع ومحاولة احتواء الأزمة بمناشدته لحاسة الرجال الأخلاقية. ولقد عبّرت محاولة الاحتواء هذه عن نفسها في حديث آخر بوصيته في حالة وقوع الضرب أن يكون «غير مُبَرِّح».[52] وقدّمت مادة الحديث سندا آخر لتجنّب الضرب عبر الإشارة لسنة محمد العملية، وهكذا نقرأ حديث عائشة الذي تقول فيه: «ما ضرب رسول الله ... شيئا قط بيده، ولا امرأة، ولا خادما ... »[53] ولقد كان من الواضح للفقهاء فيما بعد أن شرط «غير مُبَرِّح» ربما لا يكون كافيا لحماية المرأة، فنجد الشافعي مثلا يقول: «ولا يبلغ في الضرب حدّا، ولا يكون مُبَرِّحا ولا مُدْمِيا، ويتوقّى فيه الوجه.»[54] وفي قول له آخر يعبّر عن ميل واضح لخيار النهي يقول في مَعْرِض شرح عبارة «لن يضرِب خِيارُكم»: «يشبه أن يكون [محمد] نهى عنه على اختيار النهي ... »[55] وهذا الميل يصبح استحسانا واضحا في قوله: «الضرب مباح وتركه

(50) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 10، ص 91.

(51) ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، ج 1، ص 638 – 639.

(52) انظر مثلا مسلم، **صحيح مسلم**، ج 2، ص 890.

(53) مسلم، **صحيح مسلم**، ج 4، ص 1814.

(54) الشافعي، **الأُمّ**، ج 6، ص 493.

(55) المصدر السابق، ج 6، ص 492.

أفضل.»[56] أما الفقيه الذي دفعته حاسته الأخلاقية للخروج من منطقة الإبهام واللجلجة ولرفض الضرب على إطلاقه فهو التابعي عطاء بن أبي رباح الذي أعلن: «لا يضربها وإن أمرها ونهاها فلم تُطِعْهُ، ولكن يغضب عليها.»[57] وموقف عطاء الجذري هذا كان بمثابة النسخ الفعلي لإباحة الضرب.

دعنا ننظر للمُحْدَثِين وقراءتهم لآية القِوامة والنشوز، وسيكون تركيزنا على محمد عبده وطه ومحمد شحرور (1938 – 2019)، الإصلاحي السوري، وأمينة ودود (مواليد 1952)، النسوية الأمريكية التي تحوّلت من المسيحية للإسلام.

تبنّى **تفسير المنار** لمحمد عبده ورشيد رضا (ت 1935) المفهوم والحجج الموروثة للقِوامة، ونقرأ بصدد ذلك أن الله: «فضّل الرجال على النساء في أصل الخلقة، وأعطاهم ما لم يعطهن من الحول والقوة، فكان التفاوت في التكاليف والأحكام، أثر التفاوت في الفطرة والاستعداد، وثم سبب آخر كسبي، يدعم السبب الفطري، وهو ما أنفق الرجال على النساء من أموالهم ... »[58] ويعبّر عبده عن طبيعة القِوامة بصورة تشبيهية ليقول إنه وفي العلاقة بين الرجل والمرأة فإن الرجل بمنزلة الرأس والمرأة بمنزلة البدن.[59] ويذهب أبعد لإثبات التفوّق الفطري للرجل فيقول إن: «مزاج الرجل أقوى وأكمل، وأتمّ وأجمل، وإنكم لتجدون من الغرابة أن أقول إن الرجل أجمل من المرأة وإنما الجمال تابع لتمام الخلقة وكمالها، وما الإنسان في جسمه الحي إلا نوع من أنواع الحيوان فنظام الخلقة فيها واحد، وإننا نرى ذكور جميع الحيوانات أكمل وأجمل من إناثها كما ترون في الديك والدجاجة، والكبش والنعجة، والأسد واللبوة ... ويتبع قوة المزاج وكمال الخلقة قوة العقل وصحة النظر في مبادي الأمور وغاياتها، ومن أمثال الأطباء والعلماء: العقل السليم في الجسم السليم ... »[60]

وعندما يتحدّث عبده عن إباحة الضرب ينظر له في إطار التراتبية «الفطرية» التي يدافع عنها وعلاقة القُوى ويقول: «إن مشروعية ضرب النساء ليست بالأمر المستنكر في العقل أو الفطرة فيحتاج إلى التأويل، فهو أمر يُحتاج إليه في حال فساد البيئة وغلبة الأخلاق الفاسدة وإنما يباح إذا رأى الرجل أن رجوع المرأة عن نشوزها يتوقف عليه، وإذا صلحت البيئة وصار

(56) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 10، ص 93.

(57) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج 1، ص 536.

(58) رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج 5، ص 67.

(59) المصدر السابق، ج 5، ص 68.

(60) المصدر السابق، ج 5، ص 69.

النساء يعقلن بالنصيحة ويستجبن للوعظ، أو يزدجرن بالهجر، فيجب الاستغناء عن الضرب، فلكل حال حكم يناسبها في الشرع، ونحن مأمورون على كل حال بالرفق بالنساء واجتناب ظلمهن ... »[61] وهكذا نجد أن موقفه لا يختلف عن ذلك الموقف التقليدي الموروث الذي يجمع بين التبرير لإباحة الضرب مع تأكيد مبدأ الرفق.

أما في حالة طه فإننا نجد أن موقفه من المرأة قد صاغته من ناحية رؤيته الصوفية، ومن ناحية أخرى التحولات الاجتماعية في البلاد العربية والإسلامية، خاصة السودان، التي دفعت بنهوض المرأة ودخولها للفضاء العام. ولفهم رؤية طه الصوفية علينا بالإضافة لآية القِوامة والنشوز النظر لآيتين أخريين هما آية النساء التي تقول: «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء» (4: 1)، وآية البقرة التي ترد فيها عبارة: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم» (2: 228). وفي قراءته لآية النساء 4: 1 يذهب طه أن «النفس الواحدة» هي نفسُ الله وأن ما خلقه الله من نفسه هو نفسُ الرجل العليا، ومن نفس الرجل العليا هذه حدث تنزُّل وخُلقت نفسُه الدنيا لتدخل المرأةُ الوجودَ، وبمعنى آخر فإن «آدم هو زوج حواء في الحقيقة لأنها انبثاق نفسه السفلى عنه، خارجه ... »[62] و«فيزياء» اللطافة والكثافة هذه تتجلّى دراميا في لحظة الطرد والإهباط التي يقول طه عن تراتبيتها: «وكان ترتيبهم في الهبوط إبليس أولا، متبوعا بحواء، ثم آدم ... »[63] وعن هذه التراتبية على مستوى العلاقة بين آدم وحواء يقول: «وتنزلات النفوس هذه هي التي جعلت كل نفس عليا تسيطر على النفس التي دونها، والقاعدة العرفانية هي «لكل لطيف سلطان على كل كثيف» ... وهناك قولة تقول «للعارف على الجاهل ولاية طبيعية» وهي مأخوذة من سيطرة اللطائف على الكثائف، وهذه السيطرة هي السرّ في قِوامة الرجال على النساء ... »[64] وهكذا يحذو طه حذو من سبقوه من الصوفية والفلاسفة الذين تبنُّوا نظرية الفيض الأفلوطينية المُحْدَثَة بانبثاقاتها من الواحد من أعلى الموجودات لأدناها[65] ويُسْقِطها على قصة الخلق لتصبح مادتها

(61) المصدر السابق، ج 5، ص 75.

(62) طه، **القرآن ومصطفى محمود**، ص 125.

(63) طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**، ص 90.

(64) طه، **القرآن ومصطفى محمود**، ص 75.

(65) حول الإفلاطونية المُحْدَثة انظر الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج 2، ص 144 – 147. للإطلاع

«تاريخا» و«واقعا» يعلّل ما يصفه بـ «لطافة» الرجل و«كثافة» المرأة وما يترتّب على ذلك من قِوامة وسلطان وولاية.

وعلاوة على تبرير القِوامة بهذا المنطق «العرفاني» فإن طه ينبري أيضا لتبريرها على المستوى التاريخي لأن القرآن قد أقرّها كمؤسسة وانحاز لها. وهكذا نقرأ في منشور صدر لحركته في الدفاع عن الإجراء القرآني لتأديب الرجل لامرأته الناشز طالما أنه أوفى بواجب إنفاقه عليها أن هذا وضع: «حكيم كل الحكمة، عندما جاء في وقته، في القرن السابع، وذلك لأنه حلّ مشكلة المرأة في ذلك المجتمع، فقد شرّع لها حسب حاجتها وعلى قدر طاقتها، وطاقة مجتمعها أيضا ... »[66] إلا أن طه كان مدركا أيضا أنه لا يستطيع الدفاع عن استمرار مؤسسة القِوامة رغم أن منطقه «العرفاني» يجعل قِوامة الرجل على المرأة أصلا في الوجود باعتبار «لطافته» و«كثافتها» في أصل الخلق، وهكذا يقرّ بأن الوضع الموروث لابد أن يتغيّر الآن ويقول إن: «هناك وضعا آخر في الدين يمكن أن يقوم عليه تشريع جديد، يحلّ مشكلة المرأة المعاصرة، ويكون على قدر طاقتها، وطاقة مجتمعها.»[67]

وفي الدفاع عن الوضع الجديد يذهب إلى أن عدم المساواة بين الرجال والنساء ليس أصلا في الإسلام وأن الأصل هو المساواة التامة التي تُلتمس «في المسئولية الفردية أمام الله يوم الدين، حين تُنصب موازين الأعمال»،[68] وأن تمييز الشريعة ضد المرأة كان إجراء انتقاليا حان وقت نسخه بقدوم الرسالة الثانية من الإسلام وشريعتها التي يسميها «شريعة الأصول». وفي شريعة الأصول هذه يصبح الزواج «شراكة بين شريكين متكافئين، ومتساويين في الحقوق، والواجبات، لا تقع فيه وصاية من الرجل على المرأة، ولا من المرأة على الرجل ... »[69] وفي مجتمع الرسالة الثانية يسقط تعدّد الزوجات والحجاب وانعزال الرجال

على مصدر من أفضل المصادر للنصوص الإفلاطونية عند العرب انظر عبد الرحمن بدوي، **أفلوطين عند العرب**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955.

(66) الإخوان الجمهوريون، «حقوق المرأة في الدين والشريعة والفقه» (المنشور الحادي عشر بمناسبة عام المرأة العالمي 1975، نوفمبر 1975)، ص 5 (ترقيم الكتروني)، موقع الفكرة الجمهورية: alfikra.org/chapter_view_a.php?book_id=68&chapter_id=5

(67) المصدر السابق، ص 5.

(68) طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**، ص 152.

(69) طه، **تطوير شريعة الأحوال الشخصية**، ص 67.

عن النساء،[70] بينما يصبح المكان الطبيعي والأمثل للمرأة هو البيت لأن أفضل ما تقدمه للمجتمع هو الإنجاب وتربية الأطفال وهي وظيفة ستأخذ عليها مرتّبا في المجتمع الاشتراكي للرسالة الثانية.

ومثلما أن فكر طه يقدّم صورة البداية كما تعكسها قراءته لقصة الخلق ومثلما أنه يطرح في المنطقة الوسطى أو الحياة «الدنيوية» الرسالة الثانية التي تنسخ تمييز شريعة الرسالة الأولى ضد المرأة فإنه يقدّم لنا أيضا صورة النهاية عبر قراءته لعبارة «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم» (2: 228). وهكذا نقرأ في منشور لحركته أن هذه العبارة ترتفع لتصبح آية أصل يصبح بموجبها الرجل والمرأة متساويين أمام القانون. ولكن كيف تكون هذه العبارة هي آية المساواة وهي تؤكّد أيضا: «وللرجال عليهن درجة»؟ ويجيب المنشور أن هذه الدرجة لا تعني الوصاية، وكل ما تعنيه أنها تميّز بين مستويين: مستوى القاعدة حيث الناس كلهم متساوون، ومستوى «قمم كمالات الإنسانية حيث يكون في قمة هرم الكمال البشري رجلٌ»، وهذا الرجل تأتي بعده امرأة هي زوجته، وهي «تتخطّى كل من عداهم من الرجال.»[71] وهكذا يقدّم لنا فكر طه نهاية تشبه البداية حيث نقف في حضرة تراتبية ثالوث أقانيمه الله ثم الرجل ثم المرأة.

وعندما نجيء لمحمد شحرور فإننا نجده يبدأ معالجته لآية القِوامة والنشوز بذكر عِلَتَي القِوامة: التفضيل الإلهي والقوة المالية الاقتصادية. والتفضيل الإلهي يعني في رأيه «القوة الفيزيائية». وهو يقرأ عبارة «بعضهم على بعض» بمعنى يخرجها من المدلول الإطلاقي بمعنى «كلّ الرجال» مقابل «كل النساء» لمدلول نسبي بمعنى «بعض الرجال» مقابل

(70) ويُسْقِط طه أيضا الطلاق ولكن هذه مسألة لها منطق «عرفاني» خاص بها يمكن الرجوع لمعرفته لكتاب **الرسالة الثانية من الإسلام**، ص 156 – 158.

(71) الإخوان الجمهوريون، «المرأة في أصول القرآن» (المنشور الثامن بمناسبة عام المرأة العالمي 1975، أغسطس 1975)، ص 5 (ترقيم الكتروني)، موقع الفكرة الجمهورية:

https://www.alfikra.org/chapter_view_a.php?book_id=57&chapter_id=5

في تنويع آخر للرد على مسألة الدرجة نقرأ أنها لا تعني: «في هذا المستوى، درجة التفضيل في المساواة أمام القانون، وإن وقع التفضيل بالدرجة في منطقة الأخلاق ... » إلا أن هذا من الممكن أن يثير بالطبع اعتراضا آخر على هذا التمييز الأخلاقي ضد المرأة، وهنا يسارع طه بالقول: «ومهما يكن من الأمر، فليس مطلق رجل أفضل من مطلق امرأة، هذا ما لا ينبغي، ولا يكون، والواقع المعاش يرفضه.» **تطوير شريعة الأحوال الشخصية**، ص 48.

«بعض النساء»، وهكذا تصبح القِوامة وضعا سائلا قابلا للتغيّر والانعكاس على المستويين الفيزيائي والاقتصادي. ويمثّل شحرور لهذا الانقلاب بقوله: «إذا كان الرجل مريضا كأن يكون أعمى أو مشلولا وزوجه تخدمه، في هذه الحالة موضوعيا لها القوامية ... وإذا كان الرجل فقيرا وزوجه تنفق عليه فتصبح لها القوامية موضوعيا ... »[72]

وفي معنى النشوز يورد شحرور معنى البروز والاستعلاء المعروف. وهو يقرأ الآية مقرونة بالآية التالية التي تقول: «وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما إن الله كان عليما خبيرا» (4: 35)، وهي كما نرى آية تتحدّث عن تداعيات الأزمة وما يجب فعله بعد فشل إجراءات الآية السابقة. إلا أن الاقتران الطبيعي هو مع آية النساء الأخرى التي تتحدّث عن نشوز الرجل ومقارنة ما تقترحه من حلّ مع ما تقترحه آية نشوز المرأة: «وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير وأحضرت الأنفس الشُّحَ وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا» (4: 128).[73] والمشكلة ونحن نقارن بين الوضعين لا تكمن في عظة الرجل لزوجته أو المقاطعة الجنسية وإنما في اللجوء لعنف الضرب. وشحرور يقرأ الوعظ والمقاطعة الجنسية كفعلين متبادلين ويقول عنهما: «فعندما ينشز أحد الزوجين اجتماعيا على الآخر، تكون البداية بالموعظة ثم بالهجر في المضاجع فقط من الزوج الآخر، وهذان الإجراءان خاصان جدا أي دون العلن ... »،[74] وعندما يأتي لإجراء الضرب يقول إنه يجب ألا يفهم بمعناه المباشر. وللوصول للمعنى الذي يريد يورد مثال الاستخدام الاستعاري للكلمة في

---

(72) شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص 620.

(73) يروي خالد بن عَرْعَرَة أن عليا بن أبي طالب قال في تفسير هذه الآية: «قد تكون المرأة عند الرجل فتنبو عيناه عنها من دمامتها أو كبرها أو سوء خلقها او فقرها، فتكره فراقه. فإن وضعت له من مهرها شيئا حلَّ له، وإن جعلت له من أيامها شيئا فلا حرج.» (الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 305). يستخدم شحرور هذه الآية ليضيف معنى آخر للنشوز يقصره على الرجل وهو الشذوذ الجنسي. وتستند حجته على قَرْن هذه الآية بآية الأنعام: «ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بَطَنَ» (6: 151) وآية البقرة: «فإذا تَطَهَّرْنَ فأتوهن من حيث أمركم الله» (2: 222)، ويقول إن آية البقرة تضمر النهي عن فاحشة باطنة وهي «عندما يمارس الرجل اللواط مع زوجه ... » وإن آية النساء 4: 128 تخاطب «المرأة التي تخاف من زوجها الفاحشة الباطنة. ففي هذه الحالة قد يطلب الزوج ممارسة اللواط مع زوجه فإذا امتنعت فيعرض عنها ولا يمارس الجنس معها من حيث أمره الله.» **الكتاب والقرآن**، ص 509 و 510 على التوالي.

(74) المصدر السابق، ص 621.

السياق الاقتصادي ويقول: « ... فنقول ضرب الأسعار ومنه جاءت المضاربة ونقول ضربت الدولة المتلاعبين بالأسعار، أي اتخذت منهم موقفا حازما وحجرتهم عن المضاربة ... » وبناء على ذلك يخلص: «وهنا نفهم معنى «واضربوهن» أي عندما لا تفيد الموعظة والهجر في المضاجع فيأتي الحل العلني، وهو اتخاذ موقف حازم علني من الرجل تجاه المرأة أو من المرأة تجاه الرجل بحيث يمنع أحدهما الآخر من النشوز الاجتماعي ... »[75] وهكذا ومثلما أن النشوز فعل متبادل فإن شحرور يقدّم لنا تفسيرا يجعل «الضرب» أيضا فعلا متبادلا.

إن ما يقوله شحرور عن معنى الضرب في آية القِوامة والنشوز نموذج واضح من نماذج الاستكراه والتعسّف التفسيري الذي من الممكن أن يركبه بعض المُحْدَثين وهم يحاولون إسقاط ما يريدون إسقاطه على القرآن أو نفي ما يريدون نفيه عنه. ومن الواضح أن ما يقوله عن الضرب ينفي حكما تبيحه الآية ولكنه يعكس في نفس الوقت الحرج الذي ظلّ ذوو الحاسة الأخلاقية في الماضي والحاضر يعانونه بشأن هذه الإباحة ورغبتهم لإلغائها أو على الأقل تعطيلها.

وفي حالة النسوية أمينة ودود فمن الطبيعي أن تكون من دعاة قراءة للآية تنقلها من منطقة المركزية الذكورية لمنطقةٍ أكثر اعتبارا وإنصافا للمرأة. ومدخلها المباشر لنقاش آية القِوامة والنشوز هو مفهوم التفضيل الذي يرد في آية البقرة: «والمطلَّقات يتَـرَبَّصْن بأنفسهن ثلاثة قُرُوْءٍ ولا يَحِلُّ لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحقُّ بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحا ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم» (2: 228). ولقد قرأ المفسرون تعبير «وللرجال عليهن درجة» على ضوء مفهوم التفضيل الإلهي المقرّر في القرآن والشريعة، إلا أن ودود ترفض هذه القراءة باعتبارها تسلخ الآية عن سياقها الخاص وهو مسألة الطلاق لتمدّدها لكل السياقات وتقول: «إن إسباغ قيمة مفتوحة على جنس واحد على حساب الجنس الآخر يتعارض مع عدالة القرآن الشاملة فيما يتعلّق بالفرد: إن كلَّ نفس ستُوَفَّى ما كسبت. إلا أن الافتراض أن الآية تذكر ما آمن به الرجال وما أرادوا أن يؤمن به الآخرون وهو أن المجتمع يعمل تراتبيا وأن الرجل يقف على قمته.»[76] وتركّز ودود على عبارة «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف» لتخلص لما تعنيه وهو أن حقوق المرأة وواجباتها مساوية

---

(75) المصدر السابق، ص 622.

(76) Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 68 – 69.

لحقوق الرجل وواجباته.(77)

وعندما تأتي ودود لآية القِوامة والنشوز تقول إن عبارة «بما فضَّل الله بعضهم على بعض» يجب ألا تُحمل محمل الإطلاق بمعنى أن كل الرجال أفضل من كل النساء، ولابد من فهمها كعبارة مقيّدة تتحدث عن «البعض» في مقابل «البعض». أما فيما يتعلّق بعبارة «الرجال قوَّامون على النساء» فإن موقفها يعبّر عنه اقتباس من النسوية اللبنانية عزيزة الحِبْري تقول فيه: «إن الفكرة الأساسية هنا هي فكرة الإرشاد الأخلاقي والرعاية» وإن «المسلمة لا تفقد حقّها في اتخاذ قراراتها المستقلة إلا في حالات استثنائية مثل الجنون ... إلا أن الرجال استخدموا هذه الآية ليفرضوا سيطرتهم التامة على النساء. وفضلا عن ذلك استخدموها للقول إن الله فضّل الرجل وجعله بطبيعته متفوِّقا.»(78) وبعد استعراضها للسياقات المختلفة المحتملة للقِوامة في الواقع المعاصر تخلص إلى أنه لابد من «المراجعة الدائمة للقرآن فيما يتعلق بالتبادل الإنساني والمسئولية المشتركة للذكر والأنثى. إن هذه الآية تضع أساسا مثاليا لالتزام الرجال تجاه النساء لخلق مجتمع يقوم على التوازن والشراكة ... »(79) وتؤكّد ودود على أن قيام الرجل بتحقيق مسئوليته في الخلافة يقتضي ضمن ما يقتضي علاقة خاصة بالمرأة — فالمرأة تحمل الأطفال وترعاهم وهذه تجربة لابد أن يتعلم منها الرجل وتنعكس على علاقته بها.(80)

ولكن ماذا عن ظاهرة النشوز وإجراءات الآية لمعالجتها؟ إن أبرز ما نلاحظه في تناول ودود للآية أنها تتجنب ترجمة ألفاظ «قوّامون» و«قانتات» و«نشوز» وتكتفي بوضع الألفاظ الأصلية بالحرف اللاتيني بين قوسين. والواضح أنها تفعل ذلك لأن الترجمة الحرفية لهذه الكلمات تصطدم بمنطلقها النسوي.(81)

---

(77) المصدر السابق، ص 69.

(78) مقتبس في المصدر السابق، ص 71 — 72.

(79) المصدر السابق، ص 73.

(80) المصدر السابق، ص 74.

(81) ترجم محمد مارماديوك بكتال (Marmaduke Pickthall) مثلا عبارة «قوَّامون على» بعبارة "in charge of" وترجم لفظة «قانتات» بلفظة "obedient" ونجد ترجمات شبيهة لمترجمين آخرين، وكلها ترجمات لم تُرضِ النسويات المسلمات. ومن النسويات اللائي تصدّين للمهمة العسيرة لإنجاز ترجمة نسوية للقرآن كانت لالاه بختيار، الإيرانية – الأمريكية، التي اصدرت عام 2007 ترجمتها *The Sublime Quran*

ومأزق ودود يصل ذروته عندما تأتي لكلمة «اضْرِبُوهُنَّ» — ماذا تفعل بشأنها وهي الكلمة الواضحة المباشرة التي تستقطر العنف ضد المرأة وتجسّده اعتداءً ينتهك البدن وألما نفسيا يزلزل الداخل؟ تواجه ودود المشكلة بإجراءين: إجراء على مستوى ترجمة الكلمة وإجراء على مستوى إعادة تفسيرها. فعلى مستوى الترجمة لا تستخدم كلمة «beat» التي استخدمها الكثيرون وتفي بمعنى الكلمة من غير لَبْس وتلجأ لاختيار كلمة «scourge» ذات الصدى الإنجيلي. وكلمة «scourge»، كما يخبرنا قاموس أكسفورد للإنجليزية، لها معنى حرفي ومعنى مجازي: فمعناها الحرفي كاسم هو السَّوط وكفعل هو سَاطَ أو جَلَدَ، ومعناها المجازي يتعلّق بالتأديب.[82] ولكن هل تقدّم هذه الترجمة حلّا للمشكلة وخاصة وأنها وحتى على مستوى المعنى المجازي تحمل معنى الوصاية على المرأة ومعاملتها معاملة القاصر؟ هنا يأتي التفسير. تنظر ودود لإجراءات الآية الثلاثة وتقول إن إجراء العظة هو الأفضل من زاوية المراد القرآني لأنه ينسجم مع روح الشورى التي يحضّ عليها القرآن. وعندما تأتي لإجراء الهَجْر تقول إنه يعطي الزوجين فرصة لامتصاص التوتّر والمراجعة وأنها فترة تفتح الباب لواحد من حلّين: إما التوافق والمصالحة وإما الطلاق. ولكن الآية لا تذكر الطلاق في هذه الحالة وإنما الضرب، وهي حقيقة تضطر ودود للاعتراف بها مع محاولة صرفها في نفس الوقت. وهكذا تستشهد **بلسان العرب** لتقول إن لفظة «ضَرَب» لا تشير بالضرورة للقوة أو العنف، إذ أن القرآن يستخدمها مثلا في عبارة «ضرب الله مثلا» كما تستخدم في عبارة «ضرب في الأرض» بمعنى سار مسافرا.[83] ثم تذهب قائلة: «إنه وعلى ضوء العنف المفرط الذي كان الصحابة يمارسونه ضد النساء كما تشير سيرهم والممارسات التي أدانها القرآن (مثل وأد البنات) فإن هذه الآية يجب أن تُفهم كآية تمنع العنف الذي لا كابح له ضد النساء. وهكذا فإن الآية ليست آية إباحة وإنما هي آية تقييد صارم لممارسات قائمة.»[84]

وقد ترجمت عبارة «الرجال قوّامون على النساء» بعبارة "men are supporters of wives"، وترجمت لفظة «قانتات» بعبارة "ones who are morally obligated".

(82) هذا الاستخدام المجازي للكلمة هو ما نجده مثلا في كتاب العبرانيين 12 : 6 حيث نقرأ: «لأن الذي يحبه الربُّ يؤدِّبه، ويجلد كلَّ ابن يقبله»، وترجمتها في نسخة الملك جيمس:

«For whom the Lord loveth he chasteneth, and scourgeth every son whom he receiveth.»

(83) ما نرجّحه أن هذا المجاز بمعنى السير في الأرض هو ما ألهم لالاه بختيار لترجمة «واضْرِبُوهُن» بعبارة «and go away from them».

(84) Wadud, *Qur'an and Woman*, p. 76.

إن معالجة ودود لآية القِوامة والنشوز تبرز بوضوح أزمة النسوية الإسلامية اليوم عندما تحاول البحث عن حلول لمشاكل القِوامة والعنف والتمييز ضد المرأة من داخل القرآن (وهو ما ينطبق على باقي المحاولات النسوية في باقي الأديان، وخاصة اليهودية والمسيحية، عندما تبحث عن الحلول من داخل النصوص المقدّسة). وهكذا فإن التحدي الذي يواجه هذه النسوية يتعلّق في نهاية الأمر باختيار ما يمثّل جوهرها: هل هو سمتها «النسوية» التي تتعلّق بإنسانية المرأة، أم سمتها «الإسلامية» التي تتعلّق بالصورة التي يصنعها الدين لها.

6

قلنا في الفصل الثامن إن الإسلام الذي نشأ في واقع كان الرِّقّ فيه جزءا من النظام الاجتماعي قَبِل بمؤسسة الرِّقّ ولم يرَّ في استعباد الإنسان للإنسان مثلبا أخلاقيا من حيث المبدأ، وكان موقفه في ذلك شبيها بموقف اليهودية والمسيحية. وكما أشرنا في الفصل التاسع فإن قصارى ما فعلته الأديان كان أن حضّت على حسن معاملة المسترَقّ وحثّت على العِتْق. إلا أنه لابد من التمييز بين العِتْق وفكرة تحرير العبيد التي نشأت لاحقا متجاوزةً الرؤية الأخلاقية للأديان وموقفها. إن العِتْق إجراء إصلاحي وُجِد في كل المجتمعات العبودية ويؤدي لتحرير أفراد من الرقيق ولكن من غير المساس بشرعية وتماسك واستمرار مؤسسة الرِّقّ، أما التحرير فهو مفهوم جذري يدين الرِّقّ أخلاقيا ويلغي مؤسسته ويحرّم ممارسته ويجرّمها.

ولفحص معالجة المُحْدَثين لمسألة الرق سنتناول ثلاثة نماذج هم عبده والمودودي وطه.

في تفسيره لآية «فَكُّ رَقَبَة» التي ترد في شَذْرة البلد: «فلا اقتحم العَقَبة * وما أدراك ما العَقَبة * فَكُّ رَقَبة * أو إطعام في يوم ذي مَسْغَبة * يتيما ذا مَقْرَبة * أو مسكينا ذا مَتْرَبة» (90: 11 — 16) يقول عبده: «وفَكُّ الرَّقَبة: عتقها، أو المعاونة عليه. وقد ورد في فضل العتق ما بلغ معناه حد التواتر، فضلا عما ورد في الكتاب، وهو يرشد إلى ميل الإسلام إلى الحرية وجفوته للأسر والعبودية ... »[85] وكما نرى فإن عبده يحاول جذب الإسلام لمنطقة الحرية بالمعنى الذي أضحى متعارفا عليه في العصر الحديث رغم أن ما تتحدّث عنه الآية هو العِتْق والذي كان ممارسة عرفها العرب منذ ما قبل الإسلام.[86]

(85) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 5، ص 396.

(86) انحاز عبده للثورة العرابية، وفي أبريل 1882 بعث بخطاب لألفريد بلنت، الشاعر والكاتب الإنجليزي، يشرح له ما كان يحدث من تطورات سياسية، وتطرّق عبده من ضمن ما تطرّق له لمسألة إلغاء الرِّق التي كانت من مواضيع الساعة حينها وقال: «أما عن تجارة الرَّقِيق فنبلغكم بأن الوزارة الراهنة تعمل بجد في إلغائها. والدين الإسلامي لا يعارض في هذا الإلغاء

وفي حالة المودودي نجد أنفسنا أمام نزعة تعبّر عن موقف محافظ وإحيائي يدافع عن الرقّ التاريخي في ظلّ دولة محمد وخلفائه من ناحية، ولا يستبعد من ناحية أخرى مشروعية عودة رقّ «إسلامي» إذا تعرضّت الدولة الإسلامية التي يدعو لإحيائها لهجوم أعدائها وتمكّنت من أسرهم لأن هذه الدولة لن تكون خاضعة للقانون الدولي وشرائعه بشأن الأسرى وإنما للشريعة الإسلامية.

ومرتكزه في نقاش مسألة الأسرى في الماضي وحاضر دولته الإسلامية هو آية سورة محمد التي تقول: «فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثْخَنْتُمُوهم فَشُدُّوا الوَثَاق فإما مَنًّا بعد وإما فِدَاء حتى تضع الحرب أوزارها» (47: 4). وقد اختلف العلماء حول حكم هذه الآية بين من قالوا إنها منسوخة بآية التوبة التي تقول: «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» (9: 5) ومن قالوا إنها مُحْكَمة.(87) والمودودي يتعامل معها باعتبارها مُحْكَمة وأن استبقاء حكمها باق لأن الرِّقّ نفسه باق لم يلغه الإسلام. وفي شرحه لسبب بقاء الرِّقّ هذا يقول لأحد محاوريه إنه: «حاجة من حاجات الحرب، ومن الممكن أن تتجدّد هذه الحاجة كلما كان الاتفاق لا يتم بيننا وبين العدو على الفدية أو تبادل أسرى الحرب، وكانت دولتنا الإسلامية ترى في إطلاق سراح أسرى الحرب بدون فدية وبدون التبادل ما يخالف مصالحها ومصالح المسلمين ... »(88) واسترقاق الدولة الإسلامية الحديثة هذا لا يختلف عن الاسترقاق تحت دولة الإسلام الأولى في أن الدولة هي الجهة التي توزّع الأسرى على الجنود لامتلاكهم، وهو وضع يراه المودودي متفوقا وأكثر إنسانية من وضع الأسرى في معسكرات ويقول عن مزيته: «فقد يتاح فيه للإنسان أن يتزوج، وهو فيه لا يتعلّق إلا بشخص واحد مدعو أن يعامله بالرفق والإنسانية، كما أن له إذا كسب مرضاة سيده أو أدّى إليه الفدية أن ينال منه

بل بالعكس نرى أن أوامر الدين تمنع اتخاذ الرَّقِيق إلا من الكفار الذين يقاتلون المسلمين. فالعبد في الواقع أسير قد أُخِذ في حرب مشروعة أو هو أحد أفراد أمة ليست على صفاء في علاقاتها بأمراء المسلمين وليست بينها وبينهم معاهدات أو محالفات تحميها. زد على ذلك أن الكافر الذي ينتمي إلى أمة متحالفة مع أمير مسلم لا يمكن أن يؤخذ في الرِّق. ومن هذا يتبيّن لكم أن الدين الإسلامي لا يعارض إلغاء الرِّق، كما هو الحادث في هذه الأيام بل هو لا يوافق على استمراره ... هذا وستصدر فتوى من شيخ الإسلام إعلانا بأن إلغاء الرقيق يوافق روح القرآن والسنة ... » بلنت، **التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر**، ص 186 – 187.

(87) انظر الطبري، **تفسير الطبري**، ج 11، ص 306 – 307.

(88) المودودي، **الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة**، ص 102.

حريته ... »[89] وفي حال نساء العدو فإن من تنطبق عليهن الشروط الشرعية للسبي يتم توزيعهن على الجنود وتصبح المرأة مسترَّقة من حقّ مسترِّقها أن يستمتع بها. وفي حرصه على جعل هذا الوضع مستساغا يقفز المودودي من واقع القهر والاستغلال الجنسي الذي تعيشه المسترَّقة ليخبرنا عن الأحكام الشرعية المترتبة على نتائج العلاقة: «ثم إنه إذا تمتّع بها، فإن الذرية التي تنجبها تكون ذرية شرعية ترثه ويرثها، ولا يجوز له بعد أن تصير أمّا لذريته أن يبيعها. وتنال حريتها مع موته فورا سواء أوصى بذلك أم لم يوص.»[90]

ويتّفق طه مع المودودي في إيمانه بضرورة بعث مشروع الدولة الإسلامية إلا أنه يختلف عنه في أنه لا يراها دولة تقبل بعودة الرِّقّ الذي يقول إنه ليس أصلا في الإسلام وأن الأصل هو الحرية. والسؤال الذي يثور بالطبع هو لماذا هبط الإسلام وقَبِل وضعا لا ينسجم مع أصله؟ في تبرير ذلك يقول طه إن الإسلام: «نزل على مجتمع الرق فيه جزء من النظام الاجتماعي الاقتصادي. وهو مجتمع قد ظهر عمليا أنه لا يحسن التصرف في الحرية، مما أدّى إلى نزع قيام أفراده بأمر أنفسهم وجُعل ذلك إلى وصي عليهم، وقد رأينا أن هذا أدى إلى شرعية الجهاد. ومن أصول الجهاد في سبيل الله أن يعرض المسلمون على الكفار أن يدخلوا في الدين الجديد، فإن هم قبلوه، وإلا فأن يعطوهم الجزية، ويعيشوا تحت حكومتهم، مبقين على دينهم الأصلي، آمنين على أنفسهم. فإن هم أبوا عليهم هذه الخطة أيضا، حاربوهم. فإن هزموهم اتخذوا منهم سبايا ... »[91] وعلى ضوء ذلك يقدّم طه حجّته الأساسية للدفاع عن استرقاق دولة الإسلام لمعارضيها: «والحكمة في الاسترقاق تقوم عل قانون المعاوضة. فكأن الإنسان عندما دُعي ليكون عبدَ الله فأعرض، دلّ إعراضه هذا على جهل يحتاج إلى فترة مرانة، يستعدّ أثناءها للدخول، عن طواعية، في العبودية لله، فجُعل في هذه الفترة عبدا للمخلوق ليتمرس على الطاعة التي هي واجب العبد. والمعاوضة هنا هي أنه حين رفض أن يكون عبدا للرب، وهو طليق، وأمكنت الهزيمة منه، جُعل عبدا للعبد جزاء وفاقا ... »[92]

وكما نرى فإن طه عندما يقرّر الحقيقة التاريخية المعروفة عن الطبيعة العبودية للمجتمع الذي نشأ فيه الإسلام، ثم يدين ذلك المجتمع بأنه كان عاجزا عن حسن التصرف في الحرية

---

(89) المصدر السابق، ص 103. أداء الفدية هذا من الممكن أن يأتي عبر المكاتبة، وهي إجراء من إجراءات العِتْق يتعاقد بموجبه المسترَّقّ مع المسترِّقّ على أداء مبلغ معين لينال حريته.

(90) المصدر السابق، ص 100.

(91) طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**، ص 149.

(92) المصدر السابق، ص 149.

مما استدعى فرض وصاية محمد عليه التي استتبعها الجهاد، فإن كل هذا ربما يوحي لنا بأن الرِّقّ مثّل همّا أساسيا للدين الجديد. إلا أن الواقع أن جوهر دعوة محمد وغاية جهاده كانت القضاء على الوثنية العربية واستبدالها بالتوحيد الذي أتت به نبوته، من غير أن يكون في ذلك تهديد للنظام الاجتماعي. والمفارقة الكبيرة في موقف طه أنه ورغم قوله إن الرقّ ليس أصلا في الإسلام إلا أنه يسبغ عليه صفة دينية ترفعه لمقام العبادة لتصبح عبودية المسترَقّ لإنسان آخر «فترة مران» تؤهله ليصبح عبدا لله. وطه في قوله هذا يتلقّف تبريرا و«تطبيعا» للاستعباد كان يقول به فقهاء العصور الوسطى. وهكذا نقرأ مثلا قول محمد بن عبد الرحمن البخاري (ت 546/ 1151) في معرض حديثه عن محاسن الإعتاق: «إن الرِّقّ إنما ثبت في بني آدم باستنكافهم من عبوديتهم لله تعالى الذي خلقهم وكلُّهم عبيدُه وأرقاؤه، فإنه خلقهم وكوّنهم. فلما استنكفوا عن عبوديتهم لله تعالى جازاهم بِرِقِّه لعباده. فإذا أعتقه [سيده] فقد أعاده إلى رِقِّه حقا لله تعالى خالصا. فعسى يرى هذه المِنَّة أنه لو استنكف من عبوديته لابْتَلَى [الله] بِرِقّه عبيدَه، فيقرّ لله تعالى بالوحدانية ويفتخر بعبوديته ... »[93] ونظرية التبرير الديني للرِّقّ هذه تهمل إهمالا تاما تاريخ الرِّقّ وطبيعته.

يمثّل موقفُ عبده وطه المنفتح على الرفض العالمي للرِّق الموقفَ السائد وسط المُحْدَثِين من المفكرين في العالم الإسلامي ومن الممكن أن يُقال إنه يعكس أيضا القناعة التي أضحت سائدة وسط جمهور المسلمين، بينما يمثّل ما يقوله المودودي موقفَ أقلية محافظة ومتشدّدة. وكما أشرنا في الفصل الثالث فإن إجماع المسلمين اليوم على رفض الرِّقّ يمثّل نسخا فعليا يتجاوز الإباحة القرآنية.

7

عندما نأتي لموضوعَي الجهاد والعذاب الأخروي فإننا سنجد أنهما متداخلان لأنهما يتعلقان بـ «الآخر». والجهاد بمعناه القتالي دخل القرآن، كما نعلم، متأخرا في الفترة المدنية، بينما أن العذاب فكرة أصلية لازمت الرؤية القرآنية منذ الفترة المكية. وهكذا ومثلما أن مكة تركت لنا على مستوى طبيعة القرآن صوتا باقيا هو صوت القائل «إن هذا إلا قول البشر»، فإنها قد تركت لنا أيضا على مستوى مبدأ العذاب سورة المسد التي مرّت بنا في الفصل الثاني وحكمها المبكّر والصريح على أبي لهب وزوجته أم جميل بدخول النار.

والتداخل بين العذاب والجهاد في فترة المدينة تعلنه إعلانا مباشرا وصريحا عبارة آية التوبة التي تقول: «قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم» (9: 14) حيث يصبح فعل القتال الجهادي تجسيدا ووجها آخر لعذاب إلهي مُعَجَّل. ويد المسلمين هذه تصبح يد الملائكة في آية الأنفال

---

(93) محمد البخاري، **محاسن الإسلام**، ص 55.

التي تقول: «إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبِّتوا الذين آمنوا سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان» (8: 12). وتتسلسل صورة الفعل الجهادي في القرآن لتصبح اليد في مرحلتها القصوى هي يد الله نفسه: «فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى» (8: 17) — وهي آية تقدّم لنا صورة من صور حالات الإهباط الأقصى للإله في القرآن. ولقد مرّت بنا في الفصل السادس نماذج غير مباشرة لهذا الإهباط في قصص إهلاك القرون ووسائله المتمثّلة في الرَّجْفة والصيحة والصاعقة والطاغية.

وهكذا وبفرض الجهاد الذي ارتبط بتغيّر طبيعة الإسلام من دين إلى دين ودولة فإن «الآخر» المشرك الذي اقتصر القرآن على تهديده في مكة بمختلف صور النكال في عالم آخر وجد نفسه بعد هجرة محمد أمام حكم قرآني جديد يدخل عالمه الحاضر ويسلبه حريته الدينية ويستبيح حياته أينما كان إن لم يخضع للإسلام ودولته: «فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم» (9: 5، التوبة). وبصعود الدولة وتمدّد عنفها ما لبث أن اقترن هذا الصوت القرآني بصوت نبوي يمدّد نفس الحكم لكل الناس: «أُمِرْتُ أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسولُ الله، ويقيموا الصلاة، ويُؤْتُوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلا بحقّ الإسلام، وحسابهم على الله.»[94]

إن عذاب الوعيد القرآني والجهاد الذي يستبيح الآخر مظهران أساسيان من مظاهر المشكلة الأخلاقية في القرآن. فالجهاد كفعل يسلب الآخر حياته يستوجب حالة اغتراب أخلاقي، وهي حالة نجد أساسها القرآني – التوراتي في قصة إبراهيم والأمر بقتل ابنه، ونجد أساسها القرآني علاوة على قصة إبراهيم في قصة قتل العبد الصالح للغلام الذي كان مقدّرا له أن يكون كافرا. ونستطيع القول أيضا إن القبول بصور العذاب القرآني باعتبارها «جزاء وِفَاقا» (78: 26، النبأ) يستلزم هذه الحالة من الاغتراب الأخلاقي، وهو اغتراب يصل درجة أن يصبح «شخصيا» وعداء ربما يحاجج البعض أنه يرقى لشرط إيماني في حالة أبي لهب وزوجته أم جميل لأن المسلم لا يستطيع أن يطلب لهما المغفرة.

دعنا ننظر لمسألة الجهاد من خلال مواقف محمد عبده والمودودي وطه مرة أخرى.

كان لنهج كتابة محمد عبده عن الجهاد دور هام في صياغة نهج أجيال المُحْدَثِين الذين تناولوا الموضوع بعده. وأهم سمة لنهجه هي الجمع بين الدفاع والهجوم — الدفاع عن

(94) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 1، ص 75.

التوسّع الإمبراطوري في حالة الإسلام وإبراز محاسنه وفضائله والهجوم عليه في حالة المسيحية وإبراز مساوئه ورذائله. وهكذا يقول عن الغزو الإسلامي: «الإسلام الحربي كان يكتفي من الفتح بإدخال الأرض المفتوحة تحت سلطانه ثم يترك الناس وما كانوا عليه من الدين، يؤدون ما يجب عليهم في اعتقادهم كما شاء ذلك الاعتقاد، وإنما يكلفهم بجزية يدفعونها لتكون عونا على صيانتهم والمحافظة على أمنهم في ديارهم، وهم في عقائدهم ومعابدهم وعاداتهم بعد ذلك أحرار لا يُضايقون في عمل، ولا يُضامون في معاملة ... »[95] ورغم أن تاريخ الإمبراطورية الإسلامية لم يختلف في واقع الأمر عن تاريخ أي إمبراطورية أخرى في أنه استند على التوسّع عبر القوة العسكرية وإخضاع الشعوب المهزومة واستغلالها وفَرْض الهيمنة الثقافية للغازي المنتصر عليها فإن عبده يعمد للتقليل والتهوين من أهمية ذلك الواقع ويقول: «ولست أبالي إذا انحرف بعض المسلمين عن هذه الأحكام، عندما بدأ الضعف في الإسلام – وضيق الصدر من طبع الضعيف – فذلك مما لا يلصق بطبيعته ويخلط بطينته.»[96]

إلا أن ما كان واضحا لعبده في نفس الوقت أن الجهاد بمعناه التاريخي قد انتهى وأنه لابد من مشروع إصلاحي يجعل الإسلام قادرا على البقاء عبر تكيّفه مع البيئة العالمية الجديدة. وفي حالته فإن مشروعه الإصلاحي استند على مواجهة ثلاثة تحديات: تحدٍّ عام، وتحدي الآخر، وتحدٍّ خاص. والتحدي العام يتعلّق بكل الأديان ويتمثّل في المواجهة مع قيم عالم ما بعد الاستنارة الأوربية وصعود العلم الحديث. أما تحدي الآخر فيتمثّل في الصراع مع المسيحية تحديدا باعتبارها الدين التبشيري الأكبر منافسة للإسلام، مما جعله يوجّه قدرا ليس باليسير من كتاباته لمساجلاته مع كُتَّاب مسيحيين. والتحدّي الخاص يرتبط عنده بصدامه مع المؤسسة الأزهرية في مصر وعموم نزعة ما أطلق عليه الجمود في العالم العربي والإسلامي. وعند إنعام النظر من الممكن القول إن هذه التحديات ظلت هي ما يواجه كل مشروع إصلاحي في محاولته لصياغة «إسلامه المعياري».

وفي حالة المودودي فقد مرّ بنا موقفه المُبَرِّر لعودة الرِّقّ في سياق دعوته لبعث الدولة الإسلامية. وهذه الدولة التي ستنبعث لن تتخلّى عن الجهاد حتى في ظلّ المخاطر الذرية المحيقة بالعالم. وهو يميّز بين «الجهاد» و«المحاربة» ويقول إن: «الجهاد للأغراض القومية شيء يختلف كل الاختلاف عن الجهاد في سبيل الله. إذا صحّ هذا فإن عاطفة الجهاد التي

---

(95) عبده، **الإسلام بين العلم والمدنية**، ص 85.

(96) المصدر السابق، ص 85. حول دراسة تقدّم صورة مختلفة ومعاكسة للغزو الإسلامي في حالة مصر مثلا انظر سناء المصري، **هوامش الفتح العربي لمصر**، القاهرة: الكرمة للنشر، 2016.

تدعو الحاجة إلى إحيائها في نفوس المسلمين، لا يمكن أن تنبعث في نفوسهم حتى يترسّخ فيهم الإيمان ويتقوّى لدرجة أن يستعدوا لبذل كل نفوسهم ونفائسهم لاستئصال شأفة المنكرات من أرض الله وإعلاء كلمة الله فيها.»(97)

والمودودي الذي عاش في عصر إنتاج البشر لأسلحة الدمار الشامل لا يدعو لسلام عالمي يوقف مسيرة الانحدار المتسارع الذي من الممكن أن يؤدي لفناء نووي وإنما يرى أنه من الطبيعي والمطلوب أن تنخرط الدولة الإسلامية في ذلك المسار ويقول: «أما الأسلحة النارية والذرية والاستراتيجية الحربية الحديثة، فكلها وسائل من الممكن استخدامها لتحقيق الأغراض المشروعة وغير المشروعة، فإذا أصبح المسلم صادقا مخلصا في إيمانه وأصبح الإسلام غاية حياته، فلابد أن يذكي في نفسه كل جذوة من شأنها رفع معنوياته وكل ما يحتاج إليه من القتال في هذا الزمان من المؤهلات والكفاءات، ولابد أن يحشد له كل ما يفتقر إليه اليوم أو غدا من الأسباب والوسائل.»(98) وهكذا فإن دولة الإسلام التي يريد المودودي بعثها والتي تهدف «لاستئصال شأفة المنكرات من أرض الله وإعلاء كلمة الله فيها» من الممكن أن تشنّ جهادا توسعيا لن يتورّع عن استخدام كل أنواع السلاح.

وعندما نأتي لطه فإننا نجد أنه ورغم رفضه للعلمانية ودفاعه عن ضرورة بعث دولة إسلامية إلا أنه يدعو لدولة ما يسميه بـ «الرسالة الثانية من الإسلام». ومثلما يذهب إلى أن عدم المساواة بين الرجال والنساء وأن الرِّقّ ليسا أصلا في الإسلام فإنه يقول نفس الشيء عن الجهاد. وفي نقاشه للمسألة يبدأ بتقرير أن: «الأصل في الإسلام أن كل إنسان حر، إلى أن يظهر، عمليا، عجزه عن التزام واجب الحرية، ذلك بأن الحرية حق طبيعي، يقابله واجب الأداء، وهو حسن التصرّف في الحرية. فإذا ظهر عجز الحرّ عن التزام واجب الحرية صودرت حريته، عندئذ، بقانون دستوري. والقانون الدستوري ... هو القانون الذي يوفّق بين حاجة الفرد إلى الحرية الفردية المطلقة، وحاجة الجماعة إلى العدالة الاجتماعية الشاملة ... [و] ذلك هو قانون المعاوضة.»(99) وفشل محمد في إقناع المشركين بنبوته لا يصبح عند طه مظهرا لحقّهم في حريتهم الدينية والفكرية وإنما يتحوّل لفشلهم هم في «حسن التصرّف» في حريتهم الأمر الذي برّر تاريخيا فرض الجهاد ضدهم، وهكذا يقول: «فإذا أصرّ الناس ... على عبادة الحجر الذي ينحتون، وعلى قطع الرحم، وقتل النفس، ووأد البنت، فقد أساءوا التصرف في حريتهم، وعرّضوها للمصادرة، ولم يكن هناك قانون لمصادرتها، فلم يبق

---

(97) المودودي، **الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة**، ص 273.

(98) المصدر السابق، ص 273.

(99) طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**، ص 142.

إلا السيف، وكذلك صُودرت.»[100]

وطه لا يغالط في أن الإسلام انتشر بالسيف وينعى على المغالطين بقوله: «ولقد ظن بعض علماء المسلمين أن حروب الإسلام لم تكن إلا دفاعية، وهذا خطأ قادهم إليه حرصهم على دفع فرية بعض المستشرقين الذين زعموا أن الإسلام إنما استعمل السيف لينتشر. والحق أن السيف إنما استعمل لمصادرة حرية أسيء استعمالها ... »[101] ويبلغ تبرير طه للجهاد درجة قلب المدلولات وإفراغها فيُسْقِط على السيف، أداة ورمز عنف الجهاد، مدلولا يكسبه وظيفة ذات طبيعة مختلفة كل الاختلاف: «وكل ما يقال عن تبرير استعمال الإسلام للسيف هو أنه لم يستعمله كمدية الجزار، وإنما استعمله كمبضع الطبيب. وكانت عنده الحكمة الكافية، والرحمة الكافية، والمعرفة الكافية، التي تجعله طبيبا لأدواء القلوب.»[102] وهكذا ومثلما اعتبر طه الاسترقاق الإسلامي ضريبة معاوضة تجعل عبودية الاسترقاق تهيئةً للدخول في عبودية الله، فإنه اعتبر اللحظة الجهادية التي تصفها صورة مثل صورة: «فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان» لحظة إلمامة سيف يتحوّل لمبضع رفيق يشفي القلوب بحكمته ورحمته ومعرفته.

8

سنقتصر في تناول موضوع العذاب على مادة تفسير المنار لعبده ورشيد رضا وموقف طه.

ينطلق تفسير المنار في النظر لمسألة العذاب وتبريرها من الموقف المعتزلي الذي يؤكّد على مسئولية الإنسان عن أفعاله من ناحية وعلى العدل الإلهي من ناحية أخرى. وهكذا وفي تفسير آية البقرة التي تقول: «ومن كفر فأمتعه قليلا ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير» (2: 126) يربط التفسير بين السَّوْق الاضطراري للكافر إلى عذاب النار وقاعدة أن «لجميع أعمال البشر الاختيارية غايات وآثارا تفضي وتنتهي إليها بطبيعتها بحسب نظام الأسباب والمسببات ... »[103] والنتيجة أن من يكفر يكون قد «ظلم نفسه وعرّضها للعذاب والشقاء بأعماله التي مبدؤها كسبي، وأثرها ضروري.»[104] وفي الدفاع عن العذاب كجزاء وِفاق وفي نفي الظلم عن الله يقول عبده: «وأما جزاء الكافرين المفسدين لأنفسهم

(100) المصدر السابق، ص 144.

(101) المصدر السابق، ص 144 – 145.

(102) المصدر السابق، ص 145.

(103) رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج 1، ص 464.

(104) المصدر السابق، ج 1، ص 465.

وللناس على تدسيتهم [فجورهم] وتدنيسهم لأنفسهم بالكفر والخطايا ... فليس من المقاصد التي اقتضتها الحكمة الإلهية في خلق الإنسان، ولكنها مقتضى العدل في المظالم والحقوق ومقتضى اطّراد السنن الحكيمة في ارتباط الأسباب بالمسببات والعلل بالمعلولات، فهو جزاء ... ولكنه ليس المقصود بالذات من الرجوع إلى الله عزّ وجلّ.»[105]

ويتبنّى عبده الموقف الذي عبّر عنه بعض قدامى المفسرين من أن العذاب ينقسم لنوعين: جسدي ونفسي. وفي التعبير عن هذا المعنى يقول في تفسير عبارة «وله عذابٌ مهينٌ» في آية النساء 4: 14: «أراد الله تعالى بالعذاب المهين عذاب الروح بالإهانة»، وهي عبارة يقول رشيد رضا بدوره أنها تعني: «أن بدن العاصي يُعذّب في النار من حيث هو حيوان، وروحه تتألم بالإهانة من حيث هو إنسان يشعر بمعنى الكرامة والشرف ... »[106] والعذاب النفسي يبلغ ذروته في حجب الكفار عن الرَّب وحرمانهم من تجلِّيه كما تقرّر آية المطففين التي تقول: «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» (83: 15).

وعلى ضوء النظرة الجزائية للعذاب وإثبات العدل لله فإن عبده لا يستشكل صور العذاب التي يصفها القرآن. وهكذا وفي تفسيره مثلا لآية النساء التي تقول: «كلما نَضِجَت جلودهم بَدَّلْنَاهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب» نجد أن همّه يقتصر على إبراز حكمة تبديل الجلود فيقول إن نضج الجلود «يُذْهِب القوة الحيوية التي بها الإحساس فإن بقيت ناضجة يقل الإحساس بما يمسّها أو يزول لذلك تتبدّل بها جلود حيّة غيرها «ليذوقوا العذاب» لأن الذوق والإحساس يصل إلى النفس بواسطة الحياة في الجلد ... »[107] إلا أن هذه الصورة للتبديل المستمر للجلود وباقي صور العقاب في القرآن تطرح مشكلة خلود العذاب. ومثلما أن عبده يؤكّد حرية فعل الإنسان ومسئوليته فإنه يؤكّد عدل الوعيد الإلهي الذي تعبّر عنه مثلا آية البقرة التي تقول: «بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» (2: 81) ويقول إن «من تحيط به خطيئته لا يكون أو لا يبقى مؤمنا»[108] وهو بالتالي مستحق للخلود في النار.

ولكن هل يعني هذا أن النار (والجنّة) نفسها خالدة وأبدية لا نهاية لها؟ هذه كما مرّ بنا في الفصل الثاني عشر من المسائل الخلافية الكبرى التي لم يستطع العلماء حسمها. ولقد عمد رشيد رضا لإيراد ما بسطه ابن القيِّم بشأنها من حجج الفريقين، وهو عرض يختمه

---

(105) المصدر السابق، ج 11، ص 300 – 301.

(106) المصدر السابق، ج 4، ص 433 – 434.

(107) المصدر السابق، ج 5، ص 164.

(108) المصدر السابق، ج 1، ص 364.

ابن القيِّم متسائلا: «فإن قيل فإلى أين انتهى قدمكم في هذه المسألة العظيمة الشأن التي هي أكبر من الدنيا بأضعاف مضاعفة؟» ليجيب قائلا إن قدمه انتهى إلى قول القرآن: «إن ربك فعال لما يريد» (11: 107، هود). وكان هذا هو أيضا اختيار **تفسير المنار**، أي الانحياز لموقف الإبهام وعدم الجزم والسكوت وتفويض الأمر للمشيئة الإلهية.

وعلى عكس عبده ورشيد رضا فإن رؤية طه الصوفية تقدّم لنا صورة جازمة تكشف خطة الإله إلى آخر مداها. ومنهج طه التفسيري يمزج بين الظاهر والباطن والحسي والمعنوي، ولذا فإن قاعدته في قراءة صور القرآن عن الجنّة والنار هي أن «حرفية الوصف مقصودة، وباطنه مقصود ... »،[109] وموقفه يمزج أيضا بين القبول الأخلاقي للعذاب والانحياز لجبرية صارمة تستند على فكرة أن الله مهيمن على الوجود «هيمنة تامة، لا يخرج عنها صغير، ولا كبير، من الخلائق، في دقيق، ولا جليل، من حركاته وسكونه.»[110] وطه يواجه بالطبع نفس المعضلة التي واجهها الجبريون قبله وهي كيف يستطيع أن يوفّق بين إيمانه بمبدأ وحدة الفاعل بمعنى أنه لا «خالق لكبير الأشياء ولا صغيرها، ولا فاعل لدقيق الأعمال، ولا جليلها، إلا الله»[111] وبين العذاب الإلهي؟ وإجابة طه هي الإجابة التقليدية أن سبب العذاب هو الكفر، والذي يبدأ عذابه في الدنيا: « ... وليس لعذاب الآخرة موجب إلا الكفر، وكذلك الأمر قي القتال ... »[112] وموجب عذاب النار وحكمته هي أنه يتيح للمعذَّب «فرصة للتعلّم»، وهو تعلّم ثمرته عِلمُ معرفة الله. وهذه المعرفة «تطفىء النار الحسية والنار المعنوية، وتتداعى بصاحبها إلى الجنّة.»[113]

وهكذا فالمكوث في النار حسب طه مرحلي، والعذاب عنده رحلة من «رحمة» صغرى إلى «رحمة» كبرى: «من رحمة «الرحمن»، وهي الرحمة المشوبة بالعذاب، إلى رحمة «الرحيم»، وهي الرحمة الخالصة من العذاب ... »[114] وإبليس الذي يسقط ذكره في القرآن بعد خطبته في مشهد القيامة لا يسقط ذكره في الرؤية الصوفية، وهو ذكر يرتبط أيضا بذكر

(109) طه، **القرآن ومصطفى محمود والفهم العصري**، ص 129.

(110) طه، **الإسلام**، ص 17. يلطّف طه صرامة جبريته على مستوى تجربة «العارف» الذي يصل مرحلة «شريعته الخاصة»، وهي مرحلة ينفتح فيها التسيير على التخيير. انظر **القرآن ومصطفى محمود والفهم العصري**، ص 101.

(111) طه، **لا إله إلا الله**، ص 39.

(112) طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**، ص 146 — 147.

(113) طه، **القرآن ومصطفى محمود والفهم العصري**، ص 137.

(114) المصدر السابق، ص 137.

مصير النار — وهكذا يخبرنا طه: «والخلق، في الخروج من النار، يتفاوتون في الميقات، حتى إذا خرج آخر من يخرج، وهو إبليس، أكلت النار بعضها، وفنيت، وانتهت، وصار الأمر كله إلى الجنّة ... »[115] وطه يقدّم حجّتين لنهاية النار: حجة تتصل بطبيعة الوجود الذي خلقه الله، وحجة تتصل بطبيعة الله نفسه، وهكذا يقول: «والخطأ، كل الخطأ، ظنّ من ظنّ أن العقاب في النار لا ينتهي إطلاقا، فجعل بذلك الشرّ أصلا من أصول الوجود، وما هو بذاك. وحين يصبح العقاب سرمديا يصبح انتقام نفس حاقدة، لا مكان فيها للحكمة، وعن ذلك تعالى الله علوا كبيرا.»[116]

ودخول الجنّة ليس نهاية الرحلة — «فإذا ما انتهت النار في الأبد، فإن الجنّة تنتهي فيما بعد الأبد».[117] والإشارة لما بعد الأبد هذا يجدها طه في آيتَي القمر: «إن المتقين في جنات ونهر * في مقعد صدق عند مليك مقتدر» (54: 54 — 55)، واللتين يقول إنهما تصفان السير السرمدي إلى الله من درجات «جنات» إلى درجات «نهر» إلى درجة «عند مليك مقتدر» وهذه «درجة لها بداية، وليست لها نهاية، لأن نهايتها في الإطلاق ... »[118] وعند هذه المنزلة تبلغ قدمُ طه، وهو يميط أستار الغيب، سِدْرةَ منتهاها ولحظة سكوتها وصمتها.

(115) المصدر السابق، ص 137 — 138.

(116) طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**، ص 104 — 105.

(117) طه، **القرآن ومصطفى محمود والفهم العصري**، ص 138.

(118) المصدر السابق، ص 139.

ملحق 2

أصوات القرآن

يشمل هذا الملحق عدد ونسب الأصوات الأساسية الثلاثة في القرآن، أي الصوت الإلهي والصوت المختلط والصوت النبوي. لما نعنيه بهذه الأصوات انظر ص 60 – 65 أعلاه.

السورة وعدد آياتها	آيات الصوت الإلهي	آيات الصوت المختلط	عدد ونسبة آيات الصوت النبوي والأصوات الأخرى
الفاتحة 1: 7	0. عددها: 0 آية	0. عددها: 0 آية	7 100٪
البقرة 2: 286	[2] 3 [4]، 34، 35، 36، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 50، 51، 52، 53، 56، 57، 58، 59، 63، 65، 66، 84، 87، 99، 119، 121، 122 [123]، 125، 130، 146، 150، 151، 152، 155، 160، 186، 254. عددها: 45 آية	5، 23، 30، 31، 33، 49، 60، 68، 69، 71، 73، 83، 93، 106، 118، 124، 126، 131، 143، 144، 159، 172، 197، 211، 243، 252، 253، 259، 260، 267. عددها: 30 آية	211 74٪
آل عِمران 3: 200	25، 44، 56، 58، 118، 175، 178. عددها: 7 آيات	11، 40، 41، 44، 47، 55، 56، 59، 81، 108، 140، 145، 151، 181 [182]، 195. عددها: 16 آية	177 89٪
النساء 4: 176	31، 41، 57، 66، 67، 68، 115، 151، 154، 163. عددها: 10 آيات	18، 37، 47، 54، 56، 64، 80، 105، 114، 122، 131، 153، 160، [161]، 162، 164، 174. عددها: 17 آية	149 85٪
المائدة 5: 120	10، 32، 46، 65، 70، 75، 86. عددها: 7 آيات	3، 12، 13، 14، 15، 19، 26، 44، 45، 48، 64، 92، 109، 110، 111، 115، 116، 119. عددها: 18 آية	95 79٪

السورة وعدد آياتها	آيات الصوت الإلهي	آيات الصوت المختلط	عدد ونسبة آيات الصوت النبوي والأصوات الأخرى
الأنعام 6: 165	6، 9، 20، 22، 42، 43، 44، 48، 49، 55، 68، 75، 84، [85]، 86، 87، 89، 92، 94، 110، 122، 123، 129، 146، 155. عددها: 25 آية	7، 8، 25، 30، 33، 34، 38، 39، 46، 53، 54، 61، 65، 83، 97، 99، 105، 107، 108، 111، 112، 114، 126، 130، 148، 150، 151، 152، 153، 154، 157. عددها: 31 آية	109 66٪
الأعراف 7: 206	4، 6، 7، 9، 10، 11، 35، 36، 40، 41، 42، 49، 51، 52، 64، 72، 83، 84، 94، 96، 97، 98، 100، 102، 103، 117، 130، 133، 135، 136، 145، 146، 147، 152، 160، 161، 162، 163، 165، 166، 168، 170، 171، 174، 175، 176، 177، 179، 181، 182، 183. عددها: 51 آية	5، 12، 13، 15، 18، [19]، 22، 24، 25، 26، [27]، 32، 37، 38، 43، 49، 57، 58، 59، [65]، [73]، [85]، 95، 101، 137، 138، 141، 142، 143، 144، 152، 156، 172. عددها: 33 آية	122 59٪
الأنفال 8: 75	3. عددها: 1 آية	9، 12، 19، 31، 35، 41، 54، 70. عددها: 8 آيات	66 88٪
التوبة 9: 129	11، 66. عددها: 2 آية	46. عددها: 1 آية	126 98٪

السورة وعدد آياتها	آيات الصوت الإلهي	آيات الصوت المختلط	عدد ونسبة آيات الصوت النبوي والأصوات الأخرى
يونس 10: 109	7، [8]، 12، 13، 14، 24، 70، 73، 74، 75، 87، 91، 92، 98، 103. عددها: 15 آية	2، 11، 15، 21، 23، 28، 29، 46، 52، 61، 76، 89، 90، 93، 94، [105]، [106]، [109]. عددها: 18 آية	76 70٪
هود 11: 123	9، 15، 36، 37، 40، 49، 58، 74، 82، [83]، 94، 96، 100، 104، 109، 116، 120. عددها: 17 آية	8، 10، 25، 44، 46، 48، [50]، [61]، 66، 69، 76، 77، [84]، 101، 110، 119. عددها: 16 آية	90 73٪
يوسف 12: 111	2، 3، 15، 22، 56، 102، 109، 110. عددها: 8 آيات	21، 24، 76. عددها: 3 آيات	100 90٪
الرعد 13: 43	4، 32، 40. عددها: 3 آيات	30، 36، 37، 38، 41. عددها: 5 آيات	35 81٪
إبراهيم 14: 52	0. عددها: 0 آية	1، 4، 5، 7، 13، 14، 31، 44، [45]. عددها: 9 آيات	43 83٪
الحِجْر 15: 99	4، 8، 9، 10، 12، 14، 16، 17، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 26، 27، 47، 49، 50، 51، 66، 74، 79، 81، 85، 87، 90، [91]، 95، 97. عددها: 30 آية	28، [29]، 32، 34، [35]، 37، [38]، 41، 42، [43]، [44]، 92. عددها: 12 آية	57 58٪

السورة وعدد آياتها	آيات الصوت الإلهي	آيات الصوت المختلط	عدد ونسبة آيات الصوت النبوي والأصوات الأخرى
النحل 16: 128	40، 43، 44، 55، 64، 66، 84، 89، 97، 103، 118، 122، 123. عددها: 13 آية	2، 27، 36، 41، 51، 56، 63، 68، [69]، 75، 88، 96، 101. عددها: 13 آية	102 80٪
الإسراء 17: 111	2، 3، 4، 5، 6، 10، 13، 15، 16، 18، 21، 31، 33، 41، 53، 58، 59، 70، 71، 73، 74، 75، 77، 83، 86، 89، 95، 103، 104، 105، 106. عددها: 31 آية	1، 8، 12، 17، 20، 54، 55، 60، 61، 63، 64، 65، 82، 97، 98، 101. عددها: 16	64 58٪
الكهف 18: 110	7، 8، 9، 11، 12، 18، 30، 32، 33، 47، 51، 54، 56، 59، 65، 84، 86، 90، 91، 99، 100، 101، 102، 103، 106. عددها: 25 آية	13، 14، 19، 21، 28، 29، 45، 48، 50، 52، 57، 105. عددها: 12 آية	73 66٪
مريم 19: 98	7، 12، 13، 17، 38، 40، 49، 50، 52، 53، 57، 63، 67، 69، 70، 72، 74، 79، 80، 83، 84، 86، 97، 98. عددها: 24 آية	9، 10، 21، 58، 68، 69، 73، 77، 85. عددها: 9 آيات	65 66٪
طه 20: 135	2، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 37، 38، 39، 41، 42، 43، 44، 55، 56، 68، 69، 77، 80، 81، 82، 83، 99، 102، 113، 115، 116، 117، 118، 119، 128، 131، 132. عددها: 34 آية	19، 21، 22، 23، 24، 36، 40، 46، 47، 48، 53، 85، 104، 123، 124، 126، 127، 134. عددها: 18 آية	83 61٪

السورة وعدد آياتها	آيات الصوت الإلهي	آيات الصوت المختلط	عدد ونسبة آيات الصوت النبوي والأصوات الأخرى
الأنبياء 21: 112	6، 7، 8، 9، 10، 11، 12، 15، 16، 17، 18، 25، 30، 31، 32، 34، 35، 37، 43، 44، 47، 48، [49]، 50، 51، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 84، 86، 88، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 101، 104، 105، 107. عددها: 52 آية	29، 87. عددها: 2 آية	58 52٪
الحج 22: 78	5، 26، [27]، 44، 45، 48، 51، 57. عددها: 8 آيات	9، 16، 25، 34، 35، 36، 41، 52، 67، 72. عددها: 10 آيات	60 77٪
المؤمنون 23: 118	12، 13، 17، 18، 19، 21، 27، [28]، [29]، 30، 31، 41، 42، 44، 45، 49، 50، 51، 52، 55، 56، 62، 64، 65، 66، 75، 76، 77، 90، 95، 96، 105، 110، 111، 115. عددها: 35 آية	14، 23، 32، 33، 40، 71، 76، 108، 109، 112، 114. عددها: 11 آية	72 61٪
النور 24: 64	1، 34. عددها: 2 آية	46، 55. عددها: 2 آية	60 94٪
الفرقان 25: 77	11، 19، 23، 33، 35، 36، 37، [38]، 39، 46، 49، 50، 51، 56. عددها: 14 آية	17، 20، 21، 31، 32، 45، 48. عددها: 7 آيات	56 73٪

السورة وعدد آياتها	آيات الصوت الإلهي	آيات الصوت المختلط	عدد ونسبة آيات الصوت النبوي والأصوات الأخرى
الشعراء 26: 227	4، 7، 52، 57، 59، 63، 64، 65، 66، 119، 120، 139، 170، [171]، 172، 173، 198، [199]، 200، 204، 205، [206]، [207]، 208، 209. عددها: 25 آية	10، [11]، 15، 16، [17]. عددها: 5 آيات	197 87٪
النمل 27: 93	4، 9، 10، 11، [12]، 45، 50، 51، [52]، 53، 57، 58، 81، 82، 83، 86. عددها: 16 آية	8، 13، [14]، 15، 60، 84. عددها: 6 آيات	71 76٪
القصص 28: 88	3، 5، 6، 7، 10، 14، 30، 31، 32، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 51، 52، 54، 58، 61، 83. عددها: 23 آية	12، 13، 35، 36، 48، 57، 59، 62، 65، 74، 75، 76، 81. عددها: 13 آية	52 59٪
العنكبوت 29: 69	4، 7، 8، 9، 14، 15، 27، 35، 43، 47، 49، 51، 55، 56، 57، 58، [59]، 66. عددها: 18 آية	3، 23، 33، [36]، 40، 67، 69. عددها: 7 آيات	44 64٪
الروم 30: 60	16، 28، 34، 35، 36، 47، 51، 53. عددها: 8 آيات	58. عددها: 1 آية	51 85٪
لقمان 31: 34	7، 14، 15، 24. عددها: 4 آيات	10، 12، 23، 32. عددها: 4 آيات	26 76٪

السورة وعدد آياتها	آيات الصوت الإلهي	آيات الصوت المختلط	عدد ونسبة آيات الصوت النبوي والأصوات الأخرى
السجدة 32: 30	13، 14، 21، 23، 24، 26، 27. عددها: 7 آيات	15، 16، 22. عددها: 3 آيات	20 67٪
الأحزاب 33: 73	7، 45، 60، 72. عددها: 4 آيات	9، 31، 37، 50. عددها: 4 آيات	65 89٪
سبأ 34: 54	5، 9، 10، 11، 13، 14، 16، 17، 18، 28، 37، 38، 42، 44، 45. عددها: 15 آية	12، 15، 19، 21، 33، 34، 40، 43. عددها: 8 آيات	31 57٪
فاطر 35: 45	24، 26، 36. عددها: 3 آيات	9، 27، 29، 31، 32، 37، 40. عددها: 7 آيات	35 78٪
يس 36: 83	8، 9، 12، 28، 31، 32، 33، 34، 37، 39، 41، 42، 43، 44، 53، 60، 61، 65، 66، 67، 68، 69، [70]، 71، 72، 76، 77. عددها: 27 آية	14، 26، [27]. عددها: 3 آيات	53 64٪
الصافات 37: 182	[1]، [2]، [3]، 6، 11، 21، 22، 24، [25]، 34، 63، 72، 75، 76، 77، 78، [79]، 80، 81، 82، 98، 101، 104، 105، 107، 108، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، [120]، 121، 122، 129، [130]، 131، 132، 134، [135]، 136، 145، 146، 147، 148، 150، 171، [172]، 173، 176، [177]، [181]. عددها: 57 آية	[23]، 31، [149]. عددها:3 آيات	122 67٪

السورة وعدد آياتها	آيات الصوت الإلهي	آيات الصوت المختلط	عدد ونسبة آيات الصوت النبوي والأصوات الأخرى
ص 38: 88	3، 17، 18، 20، 25، 27، 28، 29، 30، 34، 36، 39، 40، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 54، 72. عددها: 21 آية	8، 24، 26، 41، 71، 75، 77، 78، 80، 81، 84، 85. عددها: 12 آية	55 63٪
الزُّمَر 39: 75	27، 41، 59. عددها: 3 آيات	2، 10، 16، 17، 49، 53، 65، [66]. عددها: 8 آيات	64 85٪
غافر 40: 85	5، 18، 23، 51، 53، 70. عددها: 6 آيات	25، 60، 77، 78، 84، 85. عددها: 6 آيات	73 86٪
فصلت 41: 54	16، 17، 18، 25، 27، 51. عددها: 6 آيات	11، 12، 15، 28، 39، 40، 44، 45، 47، 50، 53. عددها: 11 آية	37 69٪
الشورى 42: 53	7، 20، 35، 48، 52. عددها: 5 آيات	13، 23، 38. عددها: 3 آيات	45 85٪
الزُّخْرُف 43: 89	3، 4، 5، 6، 8، 21، 25، 29، 41، 42، 47، 48، 50، 55، 56، 59، 60، 68، 69، [70]، 76، 78، 80. عددها: 23 آية	11، 23، 32، 33، 36، 38، 45، 46. عددها: 8 آيات	58 65٪
الدُّخَان 44: 59	3، 5، 15، 16، 17، 23، 24، 28، 30، 32، 33، 37، 38، 39، 54، 58. عددها: 16 آية	0. عددها: 0 آية	43 73٪
الجاثية 45: 37	9، 16، 18، 21، 29، 31. عددها: 6 آيات	6، 17، 25، 34. عددها: 4 آيات	27 73٪
الأحقاف 46: 35	3، 16، 27. عددها: 3 آيات	7، 15، 25، 26، 29، 34. عددها: 6 آيات	26 74٪

السورة وعدد آياتها	آيات الصوت الإلهي	آيات الصوت المختلط	عدد ونسبة آيات الصوت النبوي والأصوات الأخرى
محمد 47: 38	9، 16، 18، 21، 29، 31. عددها: 6 آيات	6، 17، 25، 34. عددها: 4 آيات	28 74٪
الفتح 48: 29	1، 8. عددها: 2 آية	13، 25. عددها: 2 آية	25 86٪
الحجرات 49: 18	0. عددها: 0 آية	13. عددها: 1 آية	17 94٪
ق 50: 45	1، 4، 6، 7، 9، 11، 15، 16، 22، 24، [25]، 29، 30، [34]، 35، 36، 38، 43، 44، 45. عددها: 20 آية	26، 28، 30. عددها: 3 آيات	22 49٪
الذاريات 51: 60	1، 2، 3، 4، 7، 14، 38، 40، 41، 47، 48، 49، 56، 57. عددها: 14 آية	0. عددها: 0 آية	46 77٪
الطور 52: 49	1، 2، 3، 4، 5، 6، 20، 21، 22. عددها: 9 آيات	48. عددها: 1 آية	39 80٪
النجم 53: 62	1، 29. عددها: 2 آية	0. عددها: 0 آية	60 97٪
القمر 54: 55	9، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 21، 22، 27، [28]، 30، 31، 32، 34، 35، 36، 37، 39، 40، 42، 49، 50، 51. عددها: 27 آية	0. عددها: 0 آية	28 51٪

السورة وعدد آياتها	آيات الصوت الإلهي	آيات الصوت المختلط	عدد ونسبة آيات الصوت النبوي والأصوات الأخرى
الرحمن 55: 78	31. عددها: 1 آية	0. عددها: 0 آية	77 99٪
الواقعة 56: 96	35، 36، 57، 59، 60، 61، 64، 65، 69، 70، 72، 73، 75، 85. عددها: 14 آية	0. عددها: 0 آية	82 85٪
الحديد 57: 29	26. عددها: 1 آية	17، 19، 22، 25، 27. عددها: 5 آيات	23 79٪
المُجَادِلة 58: 22	0. عددها: 0 آية	5، 21. عددها: 2 آية	20 91٪
الحشر 59: 24	0 عددها: 0 آية	21 عددها: 1 آية	23 96٪
المُمْتَحِنَة 60: 13	0. عددها: 0 آية	1 عددها: 1 آية	12 92٪
الصف 61: 14	0. عددها: 0 آية	14. عددها: 1 آية	13 93٪
الجمعة 62: 11	0. عددها: 0 آية	0. عددها: 0 آية	11 100٪
المنافقون 63: 11	0. عددها: 0 آية	10. عددها: 1 آية	10 91٪
التغابن 64: 18	10. عددها: 1 آية	8، 12. عددها: 2 آية	15 83٪
الطلاق 65: 12	8. عددها: 1 آية	0. عددها: 0 آية	11 92٪
التحريم 66: 12	0. عددها: 0 آية	12 عددها: 1 آية	11 92٪
المُلك 67: 30	5. عددها: 1 آية	0. عددها: 0 آية	29 97٪

السورة وعدد آياتها	آيات الصوت الإلهي	آيات الصوت المختلط	عدد ونسبة آيات الصوت النبوي والأصوات الأخرى
القلم 68: 52	16، 17، 35، 39، 44، 45. عددها: 6 آيات	15. عددها: 1 آية	45 87٪
الحاقة 69: 52	11، 12، 30، 31، 32، 38، 39، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51. عددها: 15 آية	33، 34، 35، 36، 37، 40، 41، 42، 43. عددها: 9 آيات	28 54٪
المعارج 70: 44	7، 39، 41. عددها: 3 آيات	40. عددها: 1 آية	40 91٪
نوح 71: 28	1. عددها: 1 آية	0. عددها: 0 آية	27 96٪
الجن 72: 28	16. عددها: 1 آية	17. عددها: 1 آية	26 93٪
المزمل 73: 20	5، 11، 12، [13]، 15، 16. عددها: 6 آيات	0. عددها: 0 آية	14 70٪
المدثر 74: 56	11، 12، [13]، 14، [15]، 16، 17، 26، 32، 33، 34. عددها: 11 آية	31. عددها: 1 آية	44 79٪
القيامة 75: 40	1، 2، 3، 4، 17، 18، 19. عددها: 7 آيات	0. عددها: 0 آية	33 83٪
الإنسان 76: 31	2، 3، 4، 23، 28. عددها: 5 آيات	0. عددها: 0 آية	26 84٪
المرسلات 77: 50	1، 2، 3، 4، 16، 17، 18، 20، 21، 23، 25، 27، 38، 39، 44. عددها: 15 آية	0. عددها: 0 آية	35 70٪
النبأ 78: 40	6، [7]، 8، 9، 10، 11، 12، 13، 14، 15، [16]، 28، 29، 30. عددها: 14 آية	40. عددها: 1 آية	25 63٪

السورة وعدد آياتها	آيات الصوت الإلهي	آيات الصوت المختلط	عدد ونسبة آيات الصوت النبوي والأصوات الأخرى
النازعات 79: 46	[1]، [2]، [3]، [4]، [5]، 17، 18، 19. عددها: 8 آيات	0. عددها: 0 آية	38 83٪
عبس 80: 42	25، 26، 27، [28]،[29]،[30]،[31]،[32]. عددها: 8 آيات	0. عددها: 0 آية	34 81٪
التكوير 81: 29	15، [16]، 17، 18، [19]، [20]، [21]. عددها: 7 آيات	0. عددها: 0 آية	22 76٪
الانفطار 82: 19	0. عددها: 0 آية	0. عددها: 0 آية	19 100٪
المطففين 83: 36	13. عددها: 1 آية	0. عددها: 0 آية	35 97٪
الانشقاق 84: 25	16، 17، 18، [19]. عددها: 4 آيات	0. عددها: 0 آية	21 84٪
البروج 85: 22	1، 2، 3. عددها: 3 آيات	0. عددها: 0 آية	19 86٪
الطارق 86: 17	1، 11، 12، 16، 17. عددها: 5 آيات	0. عددها: 0 آية	12 71٪
الأعلى 87: 19	1، 6، 8. عددها: 3 آيات	0. عددها: 0 آية	16 84٪
الغاشية 88: 26	25، 26. عددها: 2 آية	0. عددها: 0 آية	24 92٪
الفجر 89: 30	1، 2، 3، 4، 29، 30. عددها: 6 آيات	28. عددها: 1 آية	23 77٪
البلد 90: 20	1، 3، 4، 8، [9]، 10، 19. عددها: 7 آيات	0. عددها: 0 آية	13 65٪

السورة وعدد آياتها	آيات الصوت الإلهي	آيات الصوت المختلط	عدد ونسبة آيات الصوت النبوي والأصوات الأخرى
الشمس 91: 15	1، 2، 3، 4، 5، 6، 7. عددها: 7 آيات	0. عددها: 0 آية	8 53٪
الليل 92: 21	1، 2، 3، 7، 10، 12، 13، 14. عددها: 8 آيات	0. عددها: 0 آية	13 62٪
الضحي 93: 11	1، 2. عددها: 2 آية	0. عددها: 0 آية	9 82٪
الشرح 94: 8	1، 2، 4. عددها: 3 آيات	0. عددها: 0 آية	5 63٪
التين 95: 8	1، 2، 3، 4، 5. عددها: 5 آيات	0. عددها: 0 آية	3 38٪
العلق 96: 19	15، 18، 19. عددها:3 آيات	1، 3. عددها: 2 آية	14 74٪
القدر 97: 5	1. عددها: 1 آية	0. عددها: 0 آية	4 80٪
البينة 98: 8	0. عددها: 0 آية	0. عددها: 0 آية	8 100٪
الزلزلة 99: 8	0. عددها: 0 آية	0. عددها: 0 آية	8 100٪
العاديات 100: 11	1، 2، 3، [4]، [5]. عددها: 5 آيات	0. عددها: 0 آية	6 55٪
القارعة 101: 11	1. عددها: 1 آية	0. عددها: 0 آية	10 91٪
التكاثر 102: 8	0. عددها: 0 آية	0. عددها: 0 آية	8 100٪
العصر 103: 3	1. عددها: 1 آية	0 عددها: 0 آية	2 67٪

السورة وعدد آياتها	آيات الصوت الإلهي	آيات الصوت المختلط	عدد ونسبة آيات الصوت النبوي والأصوات الأخرى
الهمزة 104 : 9	0 عددها: 0 آية	0 عددها: 0 آية	9 100٪
الفيل 105 : 5	0. عددها: 0 آية	0. عددها: 0 آية	5 100٪
قريش 106 : 4	0. عددها: 0 آية	0. عددها: 0 آية	4 100٪
الماعون 107 : 7	0. عددها: 0 آية	0. عددها: 0 آية	7 100٪
الكوثر 108 : 3	1. عددها: 1 آية	0. عددها: 0 آية	2 67٪
الكافرون 109 : 6	0. عددها: 0 آية	0. عددها: 0 آية	6 100٪
النصر 110 : 3	0. عددها: 0 آية	0. عددها: 0 آية	3 100٪
المسد 111 : 5	0. عددها: 0 آية	0. عددها: 0 آية	5 100٪
الإخلاص 112 : 4	0. عددها: 0 آية	0. عددها: 0 آية	4 100٪
الفلق 113 : 5	0. عددها: 0 آية	0. عددها: 0 آية	5 100٪
الناس 114 : 6	0. عددها: 0 آية	0. عددها: 0 آية	6 100٪

عدد آيات القرآن (رواية حفص عن عاصم)	6236 آية

عدد ونسبة آيات الصوت الإلهي	1029	16.5٪
عدد ونسبة آيات الصوت المختلط	481	7.7٪
عدد ونسبة آيات الصوت النبوي والأصوات الأخرى	4726	75.7٪

المراجع
الفهرس

المراجع

العربية

ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد. **صفة الجنّة وما أعدّ الله لأهلها من النعيم**، تحقيق عبد الرحيم أحمد عبد الرحيم العساسلة. عمان وبيروت: دار البشير ومؤسسة الرسالة، 1997.

ـــــ. **صفة النار**، تحقيق محمد خير رمضان يوسف. بيروت: دار ابن حزم، 1997.

ابن الأثير، علي بن محمد. **الكامل في التاريخ**، تحقيق عبد الله القاضي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.

ابن الجزري، محمد بن محمد. **النشر في القراءات العشر**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. **كتاب أحكام النساء**، تحقيق عمرو عبد المنعم سليم. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1997.

ـــــ . **نواسخ القرآن**، تحقيق محمد أشرف علي الملباري. المدينة: الجامعة الإسلامية، 1422 (2001).

ـــــ . **تلبيس إبليس**. القاهرة: دار المنهج، 2005.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى**، تحقيق عبد الله التوراتي. طنجة: الدار الكتانية، 2015.

ـــــ . **أحكام القرآن**، تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

ابن باز، عبد العزيز. **الأدلة النقلية والحسيّة على إمكان الصعود إلى الكواكب وعلى جريان الشمس والقمر وسكون الأرض**. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1982.

ابن جني ابن عثمان. **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**. القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1418/ 1994.

ابن حبيب، محمد. **كتاب المحبّر**، تحقيق أيلزه ليختن شتيتر. بيروت: دار الآفاق الجديدة، بدون تاريخ.

ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد. **الفصل في الملل والأهواء والنِّحَل**، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل، بدون تاريخ.

ابن حنبل، أحمد. **الرَّدّ على الزنادقة والجهمية**، تحقيق دغش بن شبيب العجمي. الكويت: غراس، 2005.

ـــــ . **كتاب السنة**. مكة: المطبعة السلفية، 1349 [1930].

ـــــ . **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وجمال عبد اللطيف وسعيد اللحام. بيروت: دار الرسالة، 2001.

ابن سعد، محمد. **كتاب الطبقات الكبير**، تحقيق علي محمد عمر. القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم. **فضائل القرآن ومعالمه وآدابه**، تحقيق أحمد بن عبد الواحد الخياطي. الرباط: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، 1995.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد. **العِقْد الفريد**، تحقيق مفيد محمد قميحة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق السيد أحمد صقر. القاهرة: دار التراث، 1973.

ابن قُدامة، عبد الله بن أحمد. **المغني**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو. الرياض: دار عالم الكتب، 1997.

ابن قَيِّم الجَوْزية، محمد بن أبي بكر. **إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان**، تحقيق محمد عزير شمس. مكة: دار عالم الفوائد، 1432 (2011).

ـــــ . **بدائع الفوائد**، تحقيق علي بن محمد العمران. جدة: دار عالم الفوائد، بدون تاريخ.

ابن كثير، إسماعيل عمر. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي بن محمد السلامة. الرياض: دار طيبة للنشر، 1999.

ابن مجاهد، أحمد بن موسى. **كتاب السبعة في القراءات**، تحقيق شوقي ضيف. القاهرة: دار المعارف، 1972.

ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي. القاهرة: دار المعارف، 1981.

ابن هشام ابن عبد الملك. **السيرة النبوية لابن هشام**، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. بيروت: المكتبة العلمية، بدون تاريخ.

ابن هشام الأنصاري، جمال الدين. **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله. دمشق: دار الفكر، 1964.

ابن يعيش، بن علي الموصلي. **شرح المفصّل للزمخشري**، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه إميل بديع يعقوب. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

أبو البقاء أيوب الكفوي. **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة: 1419/ 1998.

أبو حيان، محمد بن يوسف. **تفسير البحر المحيط**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قرة بللي. دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009.

أبو زيد، نصر حامد. **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديلوجية الوسطية**. وندسور (المملكة المتحدة): مؤسسة هنداوي، 2023.

———. **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2014.

الأزرقي، محمد بن عبد الله بن أحمد، **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش. بدون مكان نشر: بدون ناشر، 2003.

الأشعري، علي بن إسماعيل. **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق صالح بن مقبل العصيمي. الرياض: مدار المسلم للنشر، 2011.

———. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلِّين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. صيدا وبيروت: المكتبة العصرية، 1990.

الأصبهاني، أحمد بن عبد الله. **صفة الجنّة**، تحقيق علي رضا بن عبد الله. دمشق: دار المأمون للتراث، بدون تاريخ.

الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. **كتاب الأغاني**، تحقيق إحسان عباس وإبراهيم السعافين وبكر عباس. بيروت: دار صادر، 2008.

الأصفهاني، أحمد بن عبد الله. **كتاب صفة الجنّة**، تحقيق عبد الرحمن هشبول الشهري. مكة: جامعة أم القرى، 1983.

الألوسي، محمود بن عبد الله الألوسي. **روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2010.

الألوسي، محمود شكري. **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.

الباقلاني، أبو بكر بن الطيب. **إعجاز القرآن**، تحقيق السيد أحمد صقر. القاهرة: دار المعارف، 1971.

ـــــ. **الانتصار للقرآن**، تحقيق محمد عصام القضاة. بيروت وعمان: دار ابن حزم ودار الفتح للنشر والتوزيع، 2001.

البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق قاسم الشماعي الرفاعي. بيروت: دار القلم، 1987.

البغدادي، أحمد بن علي الخطيب. **تأريخ مدينة السلام**، تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001.

البلاذُري، أحمد بن بن يحيى. **فتوح البُلدان**، تحقيق عبد الله أنيس الطبّاع وعمر أنيس الطبّاع. بيروت: مؤسسة المعارف، 1987.

ـــــ. **كتاب جُمَل من أنساب الأشراف**، تحقيق سهيل زكّار ورياض زركلي. بيروت: دار الفكر، 1996.

بلنت، الفرد سكاون. **التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر**، راجعه ووافق على ما فيه الشيخ محمد عبده. القاهرة: مكتبة الآداب، 2008.

البيروني محمد بن أحمد. **كتاب الآثار الباقية عن القرون الخالية**، تحقيق إدوارد ساخاو (Eduard Sachau), Leipzig: F. A. Brockhaus, 1878.

الترمذي، محمد بن عيسى. **الجامع الكبير أو سنن الترمذي**، تحقيق بشّار عوّاد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996.

التهانوي، محمد علي. **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق علي دحروج، ترجمة عبد الله الخالدي. بيروت: مكتبة لبنان، 1996.

الثعالبي، عبد الملك بن محمد. **فقه اللغة وأسرار العربية**، تحقيق يحيى مراد. القاهرة: مؤسسة المختار، 2009.

الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم. **قصص الأنبياء المسمّى عرائس المجالس**. بيروت: المكتبة الثقافية، بدون تاريخ.

الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمود محمد شاكر. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1984.

الجرجاني، علي بن محمد. **معجم التعريفات**، تحقيق محمد صديق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيلة، 2004.

الجصّاص، أحمد بن علي الرازي. **أحكام القرآن**، تحقيق عبد السلام محمد علي شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

حقي، إسماعيل. **روح البيان في تفسير القرآن**. بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ.

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

الحلاج، الحسين بن منصور. **كتاب الطواسين**، تحقيق لويس ماسينيون. باريس، مكتبة بول قويتنر، 1913.

خان، سيد أحمد. **تبيين الكلام في تفسير التوراة والإنجيل على ملة الإسلام**. غازي بور: طبع خاص، 1278 / 1862.

الخفاجي، عبد الله بن سنان. **سر الفصاحة**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1982.

خلف الله، محمد أحمد. **الفن القصصي في القرآن الكريم**. الطبعة الرابعة. القاهرة وبيروت: دار سينا للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، 1999.

الخياط، عبد الرحيم بن محمد. **كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، تحقيق نيبرج. القاهرة وبيروت: مكتبة الدار العربية للكتاب وأوراق شرقية، 1993.

الدارقطني، علي بن عمر. **كتاب الرؤية**، تحقيق إبراهيم محمد العلي وأحمد فخري الرفاعي. الزرقاء (الأردن): 1990.

الداني، عثمان بن سعيد. **جامع البيان في القراءات السبع المشهورة**، تحقيق محمد صدوق الجزائري. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

الداني، عثمان بن سعيد. **المُحْكَم في نَقْط المصاحف**، تحقيق عزَّة حسن. بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، 1997.

ـــــ. **المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار**، دراسة وتحقيق نورة بنت حسن. الرياض: دار التدمُرية، 2010.

الدليمي، أكرم عبد خليفة. **جمع القرآن: دراسة تحليلية لمروياته**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2006.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996.

ـــــ. طبقات القرّاء، تحقيق أحمد خان. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1997.

الرازي، فخر الدين. **خلق القرآن بين المعتزِلة وأهل السنة**، تحقيق أحمد حجازي السقا. بيروت: دار الجيل، 1992.

ـــــ. **كتاب لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات**، عنى بتصحيحه محمد النعساني الحلبي. القاهرة: المطبعة الشرفية، 1323 / 1905

ـــــ. **التفسير الكبير**. بيروت: دار الفكر، 1401/ 1981.

ربَّاط، خالد، وسيد عزت عيد ومحمد أحمد عبد التواب. **الجامع لعلوم الإمام أحمد**. الفيوم: دار الفلاح، 2009.

رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**. القاهرة: مطبعة المنار، 1350 (1931).

ـــــ. **تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار**. بيروت: دار المعرفة، 1993.

الرماني، أبو الحسن. **النكت في إعجاز القرآن، في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام. القاهرة: دار المعارف، 1976.

الزجاج، إبراهيم. **معاني القرآن وإعرابه**، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي. بيروت: عالم الكتب، 1988.

الزحيلي، وهبة. **الفقه الإسلامي وأدلته**. دمشق: دار الفكر، 1989.

الزرقاني، محمد عبد العظيم. **مناهل العرفان في علوم القرآن**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1995.

الزركشي، محمد بن عبد الله. **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشلي وجمال حمدي الذهبي وإبراهيم عبد الله الكردي. بيروت: دار المعرفة، 1994.

الزمخشري، جار الله محمود بن عمر. **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض. الرياض: مكتبة العبيكان، 1998.

السجستاني، عبد الله بن أبي داود. **كتاب المصاحف**، تحقيق محب الدين عبد السبحان واعظ. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002.

السرخسي، شمس الدين. **كتاب المبسوط**. بيروت: دار المعرفة.

السكاكي، أبو يعقوب. **مفتاح العلوم**، تحرير نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.

السمرقندي، نصر بن محمد. **تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم**، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود وزكريا عبد المجيد النوتي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

السمين الحلبي، انظر يوسف، أحمد بن يوسف

السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله. **الروض الأُنُف في شرح السيرة النبوية لابن هشام**، تحقيق عمر عبد السلام السلامي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1421/ 2000.

السيوطي، جلال الدين. **الرياض الأنيقة في شرح أسماء خير الخليقة**، تحقيق محمد السعيد بن بسيوني زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

ـــــ. **معترك الأقران في إعجاز القرآن**، تحقيق أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

ـــــ. **الاتقان في علوم القرآن**. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.

الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب. المنصورة: دار الوفاء، 2001.

شاهين، عبد الصبور. **تاريخ القرآن**. القاهرة: دار القلم، 1966.

شحرور، محمد. **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1990.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني. بيروت: دار صعب، 1406/ 1986.

ـــــ. نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

صبحي، أحمد محمود. **في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين**. بيروت: دار النهضة العربية، 1985.

الصدوق، محمد بن علي. **التوحيد**، تحقيق هاشم الحسيني الطبراني. طهران: مكتبة الصدوق، 1387 / 1967.

الطبرسي، الفضل بن حسن. **مجمع البيان في تفسير القرآن**. بيروت: دار المرتضى، 2006.

الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1969.

ـــــ. تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تأويل القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

الطحاوي، أحمد بن محمد. **متن العقيدة الطحاوية: بيان عقيدة أهل السنة والجماعة**. بيروت: دار ابن حزم، 1995.

طه، محمود محمد طه. **الإسلام**. ام درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1968.

ـــــ. **القرآن ومصطفى محمود والفهم العصري**. ام درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1971.

ـــــ. **تطوير شريعة الأحوال الشخصية**. ام درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1979.

ـــــ. **لا إله إلا الله**. ام درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1969.

ـــــ. **أسئلة وأجوبة**. أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1970.

ـــــ. **الرسالة الثانية من الإسلام**. أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1969.

ـــــ. **رسالة الصلاة**. أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1970.

الطوسي، محمد بن الحسن. **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.

عبد الجبار، القاضي. **المغني في أبواب التوحيد والعدل: خلق القرآن**، قوم نصه إبراهيم الأبياري. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بدون تاريخ.

ـــــ. **المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء 5: الفرق غير الإسلامية**، تحقيق محمود محمد قاسم. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بدون تاريخ.

ـــــ. **المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء 6: التعديل والتجوير**، تحقيق محمود محمد قاسم. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بدون تاريخ.

ـــــ. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1960.

ـــــ. **تنزيه القرآن عن المطاعن**. بيروت: دار النهضة الحديثة، بدون تاريخ.

عبده، محمد. **الإسلام بين العلم والمدنية**. وندسور (المملكة المتحدة): مؤسسة هنداوي، 2010 [1923].

ـــــ. **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة. بيروت والقاهرة: دار الشروق، 1993.

ـــــ. **رسالة التوحيد**، تحقيق محمد عمارة. بيروت والقاهرة: دار الشروق، 1994.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

ـــــ. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد القادر شيبة الحمد. الرياض: بدون ناشر، 2001.

ـــــ. **لسان الميزان**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية، 2002.

العظم، صادق جلال. **نقد الفكر الديني**. بيروت: دار الطليعة، 1997.

العقّاد، عبّاس محمود. **إبليس: بحث في تاريخ الخير والشرّ وتمييز الإنسان بينهما في مطلع التاريخ إلى اليوم**. القاهرة: دار نهضة مصر، 1985.

العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين. **التبيان في إعراب القرآن**، تحقيق علي محمد البجاوي. القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1976.

علي حسن علي، إبراهيم طه القيسي، حمدي محمد مراد. **موسوعة الأحاديث والآثار الضعيفة والموضوعة**. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1999.

علي، جواد. **تاريخ الصلاة في الإسلام**. بغداد: مطبعة ضياء، بدون تاريخ.

ـــــــ. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. بيروت: دار العلم للملايين، 1993.

علي، فاضل عبد الواحد. **من سومر إلى التوراة**. القاهرة: دار سينا، 1996.

العِمْراني، يحيى بن أبي الخير. **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، اعتني به قاسم محمد النوري. بيروت: دار المنهاج، 2000.

الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**. تحقيق حمزة بن زهير حافظ. جدة: شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

ـــــــ. **إحياء علوم الدين**. بيروت: دار ابن حزم، 2005.

ـــــــ. **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت. القاهرة: مكتبة القرآن، 1985.

الفراء، يحيى بن زياد. **معاني القرآن**، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي نجار وعبد الفتاح إسماعيل شلبي. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1955.

الفارسي، أبو علي الحسن بن عبد الغفار. **الحُجَّة في علل القراءات السبع**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.

فراستي، أمير حسين. **القراءة السريانية – الآرامية للقرآن الكريم: دراسة نقدية لآراء كريستوف لكسنبرغ**. النجف: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2021.

القاضي، عبد الفتاح عبد الغني. **الوافي في شرح الشاطبية**. جدة: مكتبة السوادي للتوزيع، 1992.

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. **الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006.

القمي، علي بن إبراهيم. **تفسير القمي**. قم: مؤسسة الإمام المهدي، 1435 / 2014.

الكاساني، أبوبكر بن مسعود. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق علي محمد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

الكلبي، هشام بن محمد. **كتاب الأصنام**، تحقيق أحمد زكي باشا. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1995.

مالك بن أنس. **الموطأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985.

مبارك، زكي. **النثر الفني في القرن الرابع**. وندسور (المملكة المتحدة): مؤسسة هنداوي، 2013 [1934].

مجمع اللغة العربية، القاهرة. **المعجم الوسيط**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 1960.

محمد بن عبد الرحمن البخاري. **محاسن الإسلام**. القاهرة: مكتبة القدسي، 1357 [1938].

محمود، محمد. **نبوة محمد: التاريخ والصناعة، مدخل لقراءة نقدية**. لندن: مركز الدراسات النقدية للأديان، 2013، بيروت وبغداد: دار الجمل، 2019.

ــــــ. «في نقد الشريعة: حدّ السَّرِقة»، **العقلاني**، 6 (يوليو 2016).

ــــــ. «قصة الخلق والعصيان في القرآن: غياب حواء ومركزية إبليس»، **ألف** 19 (1999)، ص 66 -95 أو العقلاني 1 (2014)، ص 9 -47.

ــــــ. «من الموازاة إلى النفي: حول مركزية مؤسسة النبوة في الإسلام»، **مواقف** 68 (1992)، ص 4 – 41.

المرزوقي، أحمد بن محمد بن الحسن. **كتاب الأزمنة والأمكنة**، تحقيق خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.

مرعي، عيد. **معجم الآلهة والكائنات الأسطورية في الشرق الأدنى القديم**. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2018.

مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية ودار الحديث، 1991.

مسلم، مصطفى. **مباحث في علوم القرآن**. الرياض: دار المسلم، 1996.

المعرّي، أبو العلاء. **رسالة الغفران**، تحقيق عائشة عبد الرحمن «بنت الشاطىء». القاهرة: دار المعارف، 1993.

المقدسي، أبو شامة عبد الرحمن بن إسماعيل. **المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز**، تحرير إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

المقدسي، عز الدين بن غانم. **تفليس إبليس**. القاهرة: مطبعة مدرسة والدة عباس الأول، 1323 / 1906.

مكي بن أبي طالب. **الإبانة عن معاني القراءات**، تحقيق عبد الفتاح إسماعيل شلبي. القاهرة: دار نهضة مصر، 1978.

ــــــ. الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، تحقيق أحمد حسن فرحات. جدة: دار المنارة، 1986.

المودودي، أبو الأعلى. **الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة**، ترجمة خليل أحمد الحامدي. الكويت: دار القلم، 1980.

النجِيرمي، إبراهيم بن عبد الله بن محمد، **أيمان العرب في الجاهلية**، تحقيق محب الدين الخطيب. القاهرة: المطبعة السلفية، 1343 [1925].

النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل. **إعراب القرآن**، اعتنى به الشيخ خالد العلي. بيروت: دار المعرفة، 2008.

ــــــ. **الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عزّ وجلّ واختلاف العلماء في ذلك**، تحقيق سليمان بن إبراهيم بن عبد الله اللاحم. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1991.

النسائي، أحمد بن شعيب. **سنن النسائي**، تحقيق رائد بن صبري ابن أبي علفة. الرياض: دار الحضارة للنشر، 1436 / 2015.

النووي، يحيى بن شرف. **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجّاج**. القاهرة: مؤسسة قرطبة، 1994.

ياقوت، شهاب الدين أبو عبد الله. **معجم البُلدان**. بيروت: دار صادر، 1977.

يوسف، أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي. **الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون**، تحقيق أحمد محمد الخراط. دمشق: دار القلم، بدون تاريخ.

غير العربية

Al-Azmeh, Aziz. *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and his People*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Al-Azmeh, Aziz. "Rhetoric for the Senses: A Consideration of Muslim Paradise Narratives," *Journal of Arabic Literature*, Vol. 26, No. 3 (Oct., 1995).

Almond, Philip. *The Devil: A New Biography*. Ithaca: Cornell University Press, 2014.

Arkoun, Mohammed. *Lectures du Coran*. Paris: Albin Michel, 2016.

Arnold, Bill T. *Genesis*. The New Cambridge Biblarnole Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Baker-Brian, Nicholas J. *Manichaeism: An Ancient Faith Rediscovered*. New York, NY: T & T Clark International, 2011.

Barton, John and John Muddiman, eds. *The Oxford Bible Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Bell, Richard. The Origin of Islam in Its Christian Environment. London: Frank Cass & Co. Ltd., 1968.

Bialik, Hayim and Yehoshua H. Ravnitzky, eds. *The Book of Legends, Sefer Ha-Aggadah*, trans. by William G. Braude. New York, NY: Schocken Books, 1992.

Botterweck, G. Johannes and Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, eds, trans. by David E. Green and Douglas W. Stott. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2004.

Boxall, Ian. *Matthew Through the Centuries*. Hoboken, NJ: John Wiley and Sons Ltd, 2019.

Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2002.

Bremmer, Jan N. "Paradise: From Persia, via Greece, into the Septuagint," in Gerald P. Luttikbuizen, ed., *Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*. Leiden and Boston: Brill, 1999.

Brichto, Herbert Chanan. *The Names of God: Poetic Readings in Biblical Beginnings*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1998.

Brown F. and S. Driver and C. Briggs. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, Inc., 2007.

Burkert, Walter. *Greek Religion: Archaic and Classical*, trans. by John Raffan. Malden, MA, and Oxford: Blackwell Publishing and Harvard University Press, 1985.

Carlston, C. E. "The Things that Defile (Mark VII, 15) and the Law in Matthew and Mark", *New Testament Studies* 15 (1968 - 69).

Charles, R. H. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. Oxford: The Clarendon Press, 1913.

Douglas, Mary. *Purity and Danger: Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London and New York: Routledge, 1966.

Encyclopaedia Judaica, 2nd ed. Detroit: Thomson Gale, 2007.

Fazlur Rahman. *Major Themes of the Qurʾān*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980.

Finney, Mark T. *Resurrection, Hell and the Afterlife: Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity*. New York and London: Routledge, 2016.

Florensky, Pavel. *The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters*, trans. by Boris Jakim. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 1997.

Geiger, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume Aufgenommen?* Leipzig: M. W, Kaufmann, 1902.

Ginzberg, Louis. *Legends of the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.

Goldingay, John. *Isaiah*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2001.

Gray, John. *The Book of Job*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010.

Guignebert, Charles. *The Jewish World in the Time of Jesus*, translated by S. H. Hooke. London and New York: Routledge, 1996.

Harris, Marvin. *Cows, Pigs, Wars, and Witches: The Riddles of Culture*. New York: Random House, 1974.

Hengel, Martin. *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, trans. by John Bowden. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1978.

Homer. *The Odyssey*, trans. by A. T. Murray. Cambridge, MA and London: Harvard University Press and William Heinemann Ltd, 1945.

Hoodbhoy, Pervez. *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. London: Zed Books Ltd, 1991.

Jeeves, Malcolm and Brown, Warren S. *Neuroscience Psychology and Religion: Illusions, Delusions, and Realities about Human Nature*. West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press, 2009.

Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Baroda: Oriental Institute: 1938.

Joseph, Simon J. *Jesus, the Essenes, and Christian Origins*. Waco, Texas: Baylor University Press, 1918.

Katsh, Abraham. *Judaism in Islam: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentaries*. New York: Sepher-Hermon Press, 1980.

Kilgallen, John J. “The Sadducees and Resurrection from the Dead: Luke 20, 27 – 40,” Biblica, Vol. 67, No. 4 (1986).

Kovacs, Judith and Christopher Rowlands. *Revelation: An Apocalypse of Jesus Christ*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

Lane, William L. *The Gospel of Mark*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974.

Luxenberg, Christoph. *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag sur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin: Verlag Hans Schiler, 2004.

Mahmoud, Mohamed A. *Quest for Divinity: A Critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2007.

Massignon, Louis. *Kitab al-Tawasin* par Abou al Moughith al Hosayn al Hallaj. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1913.

McComiskey, Thomas E. “bârâ,” in *Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. Laird Harris, Gleason L. Archer, and Bruce K. Waltke. Chicago: Moody, 1980.

Moss, Yonatan. “The language of paradise: Hebrew or Syriac? Linguistic speculations and linguistic realities in late antiquity,” in Markus Bockmuehl and Guy G. Stroumsa, eds., *Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Nöldeke, Theodor, revised by Friedrich Schwally. *Geschichte des Qorāns*. Leipzig, Theodor Weicher, 1909.

Noort, Ed. "Gan-Eden in the Context of the Mythology of the Hebrew Bible," in Gerald P. Luttikbuizen, ed., *Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*. Leiden and Boston: Brill, 1999.

Phipps, William E. "The Menstrual Taboo in the Judeo-Christian Tradition." *Journal of Religion and Health* 4 (1980): 298 – 303.

Pinch, Geraldine. *Handbook of Egyptian Mythology*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, Inc., 2002.

Robinson, Neal. *Christ in Islam and Christianity*. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.

Russell, Jeffrey B. *The Prince of Darkness: Radical Evil and the Power of Good in History*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1992.

Scheffczyk, Leo. *Creation and Providence*, tr. Richard Strachan. New York: Herder and Herder, 1970.

Segal, J. B. "Intercalation and the Hebrew Calendar," *Vetus Testamentum*, Vol 7, Fasc. 3 (Jul. 1957).

Sim, David. "Angels of Eschatological Punishment in the Jewish and Christian Apocalyptic Traditions and the Gospel of Matthew". HTS Teologiese Studies / Theological Studies, Vol. 55, No. 2&3 (1999).

Smith, Mark S. *Where the Gods Are: Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World*. New Haven and London: Yale University Press, 2016.

Sneed, Mark R. *The Social World of the Sages: An Introduction to Israelite and Jewish Literature*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2015.

Sparks, H. F. D., ed. *The Apocryphal Old Testament*. Oxford: The Clarendon Press, 1984.

Speiser, E. A. *Genesis: Introduction*, *Translation, and Notes*. New York: Doubleday, 1964.

St Augustine, *The City of God,* Books XVII-XXII, trans. by Gerald Walsh and Daniel Honan. Washington, DC: The Catholic University of America, 2008.

Sweeney, Marvin A. "Isaiah 1 – 39," in *The Prophets*, ed. by Gale Yee, Hugh Page, and Matthew Coomber. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2016.

Torrey, Charles C. *The Jewish Foundation of Islam*. New York: Jewish Institute of Religion Press, 1933.

Turner, Alice. *The History of Hell*. San Diego and New York and London: Harcourt Brace and Company, 1993.

VanderKam, James C. *Jubilees 1 – 21: Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2018.

Vermes, Geza. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin Books, 2004.

Wadud, Amina. Qur'an and Women: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective. New York and Oxford: Oxford University Press, 1999.

Walker, Benjamin. *Gnosticism: Its History and Influence*. Wellingborough, Northants: The Aquarian Press, 1983.

Westermann, Claus. *Genesis*, trans. by David E. Green. London and New York: T & T Clark International, 1987.

Wray, T. J. and Gregory Mobley. *The Birth of Satan: Tracing the Devil's Biblical Roots*. New York, NY and Basingstoke, Hants: Palgrave Macmillan, 2005.

Zaehner, R. C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1961.

الفهرس

(الحرف هـ يشير للهامش ويأتي بعده رقمه في الصفحة)

ص

غ

ف

ق

... عندما أكملت لجنة زيد بن ثابت إنجاز مهمتها الجسيمة قدّمت لعثمان مصحفا آمن أصحاب الدين الجديد أنه يجمع بين دفَّتيه كلمات الله النهائية والخاتمة لكل البشرية منذ لحظتها تلك وإلى «يوم الدين» ... تحكي المصادر أن عثمان عندما عُرض عليه المصحف وجد فيه شوائب بعض المفارقات النحوية ... ونُسب إليه قوله: «لا تغيروها فإن العرب ستغيّرها، أو قال: ستعربها بألسنتها... » ... إلا أن نظر عثمان تعلّق باختلافات أخرى رآها أشدّ خطرا وهي الاختلافات بين مصحفه والمصاحف الأخرى التي بأيدي الناس فوجّه بحرق كل المصاحف والصحف الأخرى علّ ذلك يحقق تلك الرغبة العميقة ... بألا تختلف أمة المسلمين الوليدة الفتية اختلاف اليهود والنصارى ... ولقد كانت اللحظة الرمزية لاجتماع المسلمين وتوحّدهم حول مصحف عثمان ... عندما أحرق صحف القرآن التي بأيدي الناس ... وكان مصعب بن سعد أحد الذين حضروا تلك اللحظة، وحكى عنها قائلا: «أدركت الناس متوافرين حين حرق عثمانُ المصاحفَ فأعجبهم ذلك وقال لم ينكر ذلك منهم أحد.» ... ولقد عبّأ عثمانُ والذين خلفوه سلطةَ الدولة وجبروتها وقهرها وحشدوا كل ذلك لفرض «المُصحف الإمام» وتوحيد قراءة القرآن ... لا ريب أن مصعبا بن سعد والجمع المتوافر الذي شهد معه حرق المصاحف أحسوا بالخصوصية التاريخية للحظتهم تلك. إلا أنهم لم يعلموا لحظتها، وما كان من الممكن أن يعلموا، أن كتابهم الموحَّد لن يوحّدهم كما كانوا يطمحون ولن يجنّبهم شرّ الاختلاف وتكفيرهم لبعضهم البعض وسفكهم لدماء بعضهم البعض، وأن سيرتهم في قابل تاريخهم لن تختلف عن سيرة سائر أهل الكتاب.

محمد محمود أكاديمي وباحث عمل بالتدريس في كلية الآداب بجامعة الخرطوم ومعهد الدراسات الشرقية بجامعة أكسفورد وجامعة تفتز بالولايات المتحدة حيث كان رئيسا لقسم الأديان. نشر العديد من الأبحاث من أهمها دراسته الرائدة عن فكر المفكر الصوفي السوداني محمود محمد طه (بالإنجليزية)، وكتاب نبوة محمد: التاريخ والصناعة، مدخل لقراءة نقدية الذي يأتي هذا الكتاب كتكملة له.

SBN 978-0-9575471-3-1

9 780957 547131 >